Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

IV.

Die Tübinger hiſtoriſche Schule*).

Eine Zeitſchrift für Geſchichte wird die Geſchichte der Religion und der Kirche nicht von ſich ausſchließen dürfen; ſie wird daher auch

*) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die hiſtoriſche Zeitſchrift in den theologiſchen Streitfragen, welche mit dem Gegenſtand dieſer Abhandlung zuſammenhängen, nicht Partei ergreifen will, und daß ſie hier, wie überall, nicht für die Richtigkeit der einzelnen Ergebniſſe ſondern lediglich für die wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit des Berichterſtatters und die literariſche Wichtigkeit des Gegenſtandes haftet Was aber dieſe betrifft, ſo iſt die Bedeutung der Tübinger Schule für die hiſtoriſche Literatur ſo groß und von Freund und Feind ſo anerkannt, daß es längſt die Pflicht der Zeitſchrift war, ihren Leſern eingehenden Bericht darüber zu erſtatten. Die vorliegende Abhandlung ſteht ausgeſprochener Maßen auf dem Boden jener Schule ſelbſt; indeß wird gerade die objective Klarheit, mit der ſie dieſen Standpunkt ausprägt, am Beſten dazu dienen, uns von jeder Berührung mit dogmatiſchen und kirchlichen Controverſen ferne zu halten. Sie bezeichnet gleich auf den erſten Seiten auf das Beſtimmteſte den Grundſatz, auf dem ihre ganze Erörterung beruht: daß in der hiſtoriſchen Kritik die bibliſchen Schriften nach denſelben Regeln wie jede andere Geſchichtsquelle zu prüfen, zu würdigen und zu verwerthen ſeien. Ob dieſer Grundſatz richtig iſt, oder ob im Gegentheil die bibliſchen Schriften als beſondere Gottesoffenbarung mit an-

den neueren Versuchen zur geschichtlichen Erforschung dieser Gebiete oder wenigstens den bedeutenderen von diesen Versuchen ihre Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Aber wer soll ihr darüber berichten? Die Sache hat gerade auf diesem Felde ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Jene Versuche sind bis jetzt, soweit sie die christliche Religion betreffen, fast ausschließlich von Theologen angestellt worden; und ihr Gelingen setzt auch wirklich ein solches Maaß theologischer Fachkenntnisse, ein so klares Bewußtsein über das Wesen der Religion und die Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens, eine so sichere Orientirung in dem Labyrinthe der theologischen Meinungen und Streitigkeiten voraus, daß sie kaum von Jemand unternommen oder auch nur vollständig gewürdigt werden können, der nicht durch eigene eingehende Beschäftigung mit der Theologie in diesen Dingen eingewohnt ist. Aber ein solcher wird auch immer und nothwendig Partei sein. Denn die Kunst ist bis jetzt noch nicht erfunden, über Fragen, welche unsere Zeit bewegen und mit ihren tiefsten Interessen auf's Engste verschlungen sind, unparteiisch, wie man es nennt, zu Gericht zu sitzen, sich weder für diese, noch für jene, noch für irgend eine Seite zu entscheiden, sich jeder eigenen Ansicht zu enthalten, und doch zugleich von jenen Fragen so viel zu verstehen, daß man ein Urtheil darüber abgeben, oder auch nur richtig darüber berichten könnte. Sondern wer den wirklichen Stand der Sache treu darstellen will, der muß auch wissen, worauf es bei ihr ankommt, wie es sich mit den Gründen verhält, welche von der einen oder der andern Seite geltend gemacht werden, welche Fragen noch unerledigt, welche zur wissenschaftlichen Entscheidung gebracht sind, und wo im letztern Falle das Recht oder

---

derem Maßstab als alle andern Geschichtsquellen zu messen sind: das ist eine Frage, welche nicht die historische, sondern die theologische und philosophische Wissenschaft zu entscheiden, bei welcher also am Wenigsten eine historische Zeitschrift Partei zu nehmen hat. Wie diese bei einer Geschichte etwa des dreißigjährigen Krieges nicht nach dem religiösen Standpunkte des Verfassers, sondern nur danach fragt, ob er von seinem Standpunkte aus die historischen Ereignisse nach den Regeln der historischen Wissenschaft erforscht habe: so, und nicht anders hat sie sich auch bei dem vorliegenden Gegenstande zu verhalten. Die Redaction.

das Unrecht liegt; er muß mit Einem Wort seine bestimmte Ansicht haben, seine bestimmte Stellung zwischen den Streitenden einnehmen, er muß entweder einer Partei angehören oder selbst eine Partei bilden. Jene Neutralität, welche von Manchen als das Höchste gepriesen wird, ist beim theologischen wie beim politischen Schriftsteller gleich sehr vom Uebel, weil sie nichts anderes bedeutet, als Farblosigkeit, Mangel an einer eigenen Ueberzeugung, Unsicherheit des Urtheils oder gänzliche Gleichgiltigkeit gegen die Sache, mit der man sich beschäftigt. Ist aber diese Art von Parteilosigkeit weder zu verlangen noch zu wünschen, kann überhaupt der, welcher nicht außer der Sache stehen soll, unmöglich außer und über den Parteien stehen, so lange die Sache noch zwischen den Parteien im Streit liegt, so wird auch ein Bericht wie der gegenwärtige, nicht zu fürchten haben, daß er deßhalb mit Mißtrauen empfangen werde, weil er zugestandenermaßen aus dem einen der streitenden Lager kommt. Indem wir uns daher jeder weiteren Vorbemerkung enthalten, wenden wir uns unserm Gegenstand selbst zu. Eine besondere Veranlassung zu seiner Besprechung geben uns einige Schriften, in welchen sich der Stifter der sog. Tübinger Schule selbst theils gegen Angriffe vertheidigt, theils die Ergebnisse seiner Forschungen zusammengefaßt und sie auch dem Nichttheologen zugänglich gemacht hat:

Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Von Dr. F. Chr. Baur. Tüb. 1859.

Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Von Dr. F. Chr. Baur, ord. Prof. der Theol. an der Universität Tübingen. 1. Aufl. Tüb. 1853. 2. Aufl. um einige Bogen vermehrt und im Einzelnen vielfach vervollständigt, ebd. 1860.

Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung. Von Dr. F. Chr. Baur, ord. Prof. u. s. w. Tüb. 1859.

Schon der Titel dieser Schriften deutet an, um was es sich bei der „Tübinger Schule" handelt: um Forschungen über die Geschichte der christlichen Kirche und insbesondere über ihre Urgeschichte, um eine bestimmte Ansicht von der Entstehung des Christenthums, von seinem

ursprünglichen Charakter und seiner frühesten Entwicklung, und ebendamit auch — was ein Hauptpunkt ist — um eine bestimmte Ansicht von seinen ältesten Urkunden, unsern neutestamentlichen Schriften. Die Männer, welche in diesen Forschungen seit einem Vierteljahrhundert einen neuen Weg einschlugen, Baur, Strauß und ihre jüngeren Meinungsgenossen sind zunächst, wie gewöhnlich, von den Gegnern unter dem Namen der „Tübinger Schule“ zusammengefaßt worden. Eine Darstellung der Ansichten, welche diese Richtung bezeichnen, wird uns zugleich Gelegenheit geben, manche Punkte, von denen das geschichtliche Verständniß der christlichen Religion bedingt ist, etwas näher zu beleuchten.

Wenn von der „Tübinger Schule“ die Rede ist, pflegt man an eine theologische Partei und theologische Erörterungen zu denken. Und Theologen sind es freilich, aus denen diese Schule besteht, wie man denn überhaupt die Untersuchungen, womit sie sich beschäftigt, bisher, wie bemerkt, der Theologie überlassen zu sehen gewohnt war. Aber ihre Eigenthümlichkeit besteht nun eben darin, daß sie diese Stoffe nicht vom theologischen, sondern vom rein geschichtlichen Gesichtspunkt aus behandeln will. Um diesen Charakter auszudrücken, haben wir sie als historische Schule bezeichnet. Auch den Namen einer theologischen braucht sie allerdings deßhalb nicht abzuweisen und auf ihre Berechtigung innerhalb der protestantischen Theologie nicht zu verzichten; sie kann vielmehr mit Grund für sich anführen, daß eben das dem ächten Geist des Protestantismus gemäß sei, die geschichtliche wie jede andere Wahrheit ohne alle Nebenrücksichten zu suchen, nicht die wissenschaftliche Ueberzeugung nach dogmatischen Voraussetzungen, sondern die dogmatischen Vorstellungen nach dem Ausfall der wissenschaftlichen Forschung zu bestimmen. Doch diesen Punkt haben wir hier nicht zu untersuchen; wir betrachten die „Tübinger Schule“ nur nach ihrem geschichtlichen Standpunkt und ihren geschichtlichen Ergebnissen.

Zunächst müssen wir hiebei allerdings an die Geschichte der Theologie anknüpfen. Die ältere Theologie verhielt sich bekanntlich zu den biblischen Urkunden und Erzählungen ganz allgemein ebenso unkritisch, wie dieß ihre Nachfolgerin, die neuere Orthodoxie, heute noch thut. Die Sammlung der biblischen Schriften galt als Ganzes für wört-

lich inspirirt und mithin für unfehlbar; an dem höheren Ursprung von einem dieser Bücher zu zweifeln, die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts in Frage zu stellen, erschien als eine Gottlosigkeit, ein Verbrechen. Hieraus ergab sich von selbst, wie man ihren geschichtlichen Inhalt zu behandeln hatte. Die Theologie sollte den Sinn ihrer Erzählungen ausmitteln, ihre verschiedenen Aussagen verknüpfen wenn darin Widersprüche oder Unrichtigkeiten zum Vorschein kommen wollten, ihre durchgängige Glaubwürdigkeit darthun, nie aber und unter keinen Umständen die Wahrheit einer biblischen Erzählung, die Richtigkeit einer Angabe, die Aechtheit und Eingebung eines biblischen Buches antasten. Der mittelalterlichen Theologie wurde dieß nun allerdings nicht schwer, weil die damalige Wissenschaft, kritiklos und an Auctoritäten gefesselt, auch mit den nichtbiblischen Schriftstellern nicht viel anders zu verfahren pflegte. Auch später jedoch, als das 15. und 16. Jahrhundert den kritischen Sinn zu entbinden und einer wissenschaftlicheren Geschichtsforschung die Bahn zu öffnen begonnen hatte, konnte sich doch die Theologie von der hergebrachten Auffassung und Behandlung ihres Gegenstandes nicht losreissen: der ältere Protestantismus, welcher sich ganz und gar auf die biblischen Schriften gründen wollte, konnte einen Zweifel an diesen Schriften und ihrem Inhalt so wenig, wie der Katholicismus, ja fast noch weniger zugeben. Nur Einzelne wagten es, von dem hergebrachten Wege auf wenig betretenen Seitenpfaden sich zu entfernen, und selbst als seit dem Ende des 17. Jahrhunderts durch die englischen und dann durch die französischen Freidenker der Glaube an die biblischen Erzählungen in weiteren Kreisen erschüttert war, verhielt sich die Theologie zu diesen nicht selten allerdings leichtfertigen und maßlosen Angriffen fast nur abwehrend. Erst der deutsche Rationalismus war es, welcher innerhalb der Theologie selbst den durchgeführten Versuch machte, von der biblischen Geschichte, und so namentlich auch von der Urgeschichte des Christenthums, eine mit der menschlichen Vernunft und der allgemeinen Erfahrung übereinstimmende Vorstellung zu gewinnen, diese Geschichte aus einer wunderbaren und übernatürlichen in eine natürliche zu verwandeln. Aber wie dieß auch sonst nicht selten im Anfange geschieht, er blieb bei diesem Versuch auf halbem Weg stehen. Von den zwei Voraussetzungen der älteren, supranaturalistischen Theologie:

daß wir in den biblischen Erzählungen erstens reine Geschichte, und zweitens eine übernatürliche, an die sonstigen Gesetze des Geschehens nicht gebundene Geschichte haben — von diesen Voraussetzungen ließ er die zweite fallen, die erste wagte er in der Hauptsache nicht anzutasten. So entstand für ihn die Aufgabe, zu zeigen, daß man die biblischen Berichte nur richtig aufzufassen brauche, um in ihnen statt der vermeintlichen Wunder lauter natürliche und höchst begreifliche Vorgänge zu entdecken. Da jedoch diese Berichte in Wirklichkeit ganz unverkennbar Wunder erzählen und erzählen wollen, so war zu jenem Nachweis keine geringe Kunst nöthig. Es mußten die Mittel gefunden werden, das, was sich selbst als ein Uebernatürliches giebt, unbeschadet seiner Geschichtlichkeit, in ein Natürliches zu verwandeln. Aber die Rüstkammern des Rationalismus waren auch reich an den hiefür nöthigen Apparaten. Ein fast unerschöpfliches Hilfsmittel bot schon die Sprache. So manches, was sich uns als ein Uebernatürliches darstellte, schien vielleicht nur so, weil man die Eigenthümlichkeit der alt- und neutestamentlichen Ausdrucksweise, der orientalischen Bildersprache, nicht in Betracht zog. Wenn z. B. unzähligemale im alten Testament steht, Gott habe gesprochen, war es denn nöthig, hiebei an ein wirkliches Sprechen zu denken, konnten die Propheten nicht bildlich ihre eigenen gottbegeisterten Reden als Reden der Gottheit bezeichnet haben? Wenn der biblischen Erzählung zufolge die Schlange mit Eva oder Bileams Esel mit seinem Herrn redet, war es nicht viel naturgemäßer, dieses Zwiegespräch in das Innere der betreffenden Personen zu verlegen, in den Reden der Thiere nur den bildlichen Ausdruck für die Gedanken zu sehen, welche in Jenen aus Anlaß dieser Thiere aufgestiegen waren? ebenso in den Worten, die der Teufel bei der Versuchung an Christus richtet, und in der Teufels-Erscheinung selbst nur den bildlichen Ausdruck für die Ueberlegungen, welche Christus vor seinem öffentlichen Auftreten anstellte? Wenn die Apostelgeschichte erzählt, der Geist sei am Pfingstfest auf die Jünger herabgekommen, was heißt das anders, als daß die Jünger bei diesem Anlaß von einer lebhaften religiösen Begeisterung ergriffen wurden? Die Erzähler, nahm man an, wollten auch nichts anderes sagen; nur unsere Schuld sei es, wenn wir eigentlich nehmen, was uneigentlich gemeint war, wenn wir orientalische Bilder in occidentalische

Begriffe verwandeln. Weiter bemerkte man, daß die religiöse Weltanschauung auch natürliche Vorgänge unmittelbar auf die Gottheit zurückzuführen gewohnt sei, und daß von dieser Weltanschauung wiederum die Orientalen weit ausschließlicher, als wir, beherrscht werden, und man schloß hieraus, daß die biblischen Schriftsteller durchaus nicht die Absicht haben, durch die göttliche Ursächlichkeit, aus der sie einen Vorgang ableiten, die Naturursachen auszuschließen, durch welche er geschichtlich erklärbar wird. Wenn also etwa erzählt wird, Jehovah sei in Flammen auf den Berg Sinai herabgefahren, so sollte damit nur ein Gewitter angedeutet sein; wenn in dem vorhin erwähnten Fall beim Pfingstfest feurige Zungen vom Himmel herabgekommen sein sollen, so waren das elektrische Funken; daß Paulus und Silas im Gefängniß zu Philippi die Fesseln plötzlich von den Händen fielen, war die Wirkung eines Erdbebens; wenn Paulus vor Damaskus geblendet und nachher durch Ananias wieder sehend gemacht wurde, so ist jenes durch einen Blitz, dieses durch die kalten Hände des alten Mannes bewirkt worden u. s. w. Sollte aber diese Erklärung nur da zuläßig sein, wo die Berichte selbst eine Bedeutung der natürlichen Ursachen enthalten, die mit im Spiel waren? ist es nicht ebenso möglich, daß die natürlichen Gründe eines Erfolgs von dem Erzähler auch ganz übergangen sind? Daß z. B. Christus und die Apostel ihre Krankenheilungen auf ganz natürlichem Wege, wie andere Aerzte, bewirkt haben, wenn wir auch von den Mitteln, die sie anwandten, im Neuen Testament nichts lesen? Ja ist nicht vielleicht der Schein des Wunderbaren oft nur deßhalb entstanden, weil den Berichterstattern selbst die näheren Umstände nicht so genau bekannt waren, weil auch sie für ein Unvermitteltes hielten, was in Wahrheit seine ausreichenden Gründe gehabt hat? In solchen Fällen ist es eben Sache des Auslegers, die fehlenden Mittelglieder der Erzählung zu ergänzen, und wenn es ihm nicht an dem nöthigen Scharfsinn fehlt, wird er sich leicht überzeugen, daß z. B. die Todtenerweckungen der evangelischen Geschichte und Christi eigene Auferstehung nichts anderes waren als ein Wiedererwachen von Scheintodten, daß bei der Speisungsgeschichte Jesus nicht das Unmögliche gethan hat, mehr als 5000 Menschen mit wenigen Broden zu sättigen, sondern daß er nur durch seinen Vorgang den Anstoß zur freigebigen Vertheilung der vorhan-

denen Lebensmittel gegeben hat, daß das Wunder von Kana nichts weiter als ein Hochzeitsscherz war, indem Jesus die Wasserkrüge heimlich mit Wein füllen ließ, die Anwesenden aber dieß nicht bemerkten u. dgl. Nehmen wir dazu noch die mancherlei Feinheiten der Worterklärung, durch welche z. B. das Wandeln Jesu auf dem See zu einem Wandeln am Seeufer, und der wunderbare Fund eines Geldstücks im Maul eines Fisches zum Verkauf des Fisches um dieses Geldstück gemacht wurde, so werden wir es begreifen, daß keine Wundererzählung augenscheinlich genug sein konnte, um nicht von dieser rationalistischen Auslegung in einen natürlichen Vorgang umgesetzt, keine Schwierigkeit groß genug, um nicht von ihrem Scharfsinn überwunden zu werden. Und was von den Erzählungen gilt, das gilt auch von den Reden: wie der Rationalismus in jenen nichts Naturwidriges dulden konnte, so in diesen nichts Vernunftwidriges; wo ihm daher im Munde Christi und der Apostel Vorstellungen begegneten, welche sich mit seinen aufgeklärteren Religionsansichten, seiner fortgeschrittenen Naturkenntniß und seinen moralischen Begriffen nicht vertrugen, wie etwa die Vorstellung, daß Gott im Himmel throne, oder die Lehre von der übermenschlichen Natur Christi, von seinem vormenschlichen Dasein und seinem dereinstigen Wiederkommen auf den Wolken, wie die Artikel von der Erbsünde, vom Versöhnungstod Jesu, von der Auferstehung und dem Gericht, wie der Glaube an Engel und gar an Teufel — wo so anstößige Vorstellungen den heiligen Männern in den Mund gelegt waren, da mußte er natürlich alle seine Kräfte anstrengen, um sie zu beseitigen; und wenn man nur die eigentliche Meinung der Redenden von ihren meist bildlichen Ausdrücken gehörig unterschied, wenn man es mit der Drehung und Wendung der Worte nicht zu schwer nahm, wenn man endlich bedachte, daß Jesus und seine Schüler sich wohl vielfach der Redeweise und dem Glauben des Volks, ohne ihn selbst zu theilen, anbequemt haben, so konnte es nicht fehlen: wie die biblische Geschichte zu einem durchaus natürlichen Verlaufe, so wurden die biblischen oder wenigstens die neutestamentlichen Lehren zu einer so nüchternen „Vernünftigkeit“ umgedeutet, daß auch der aufgeklärteste Rationalist sich des Glaubens an sie nicht zu schämen brauchte. Die Glaubwürdigkeit und das Ansehen der heiligen Schriften ließ man stehen, aber aus ihrem geschichtlichen Inhalt wurde etwas ganz anderes gemacht, als in Wahrheit darin lag.

Und fällt es nun nicht schwer, dieser rationalistischen Schrifterklärung ihre Gewaltsamkeiten und Sophismen, ihre hundertfache Quälerei des Textes, ihren Mangel an wahrhaft geschichtlichem Sinn, an kritischer Unbefangenheit und an gutem Geschmack nachzuweisen. Auch ihre offenbarungsgläubigen Gegner haben dieß mitunter nicht ohne Erfolg gethan. Aber sie konnten den Rationalismus dennoch nicht aus dem Felde schlagen, weil sie selbst ähnliche Gewaltsamkeiten und Sophismen zur Durchführung ihres Standpunktes sich erlaubten, noch weit mehr aber, weil dieser Standpunkt mit den Ueberzeugungen der Zeit und den allgemein anerkannten Ergebnissen der Wissenschaft im Widerspruch lag. So viel auch der Rationalismus in seiner Behandlung der biblischen Erzählungen gefehlt hat: seine Fehler rührten nur daher, daß er ihre geschichtliche Behandlung blos zur Hälfte durchführte; diese Halbheit war aber immer noch besser, als das ganz ungeschichtliche Verfahren des Supranaturalismus, der mit seinem Wunderglauben jede Herstellung eines historischen Zusammenhangs, mit seiner Inspirationslehre jede Kritik der biblischen Schriften in der Wurzel unmöglich machte; daß sie dieses Verfahren gegen jene Halbheit eintauschen solle, ließ sich von einer in allem übrigen Wissen fortschreitenden Zeit nicht verlangen. Weit entfernt daher, den Rationalismus durch seine Apologetik zu besiegen, nahm ihn der moderne Supranaturalismus vielmehr immer vollständiger in sich auf: während die alten Theologen mit ihrem Wunderglauben durch dick und dünn gegangen waren, liebte man es jetzt auch auf offenbarungsgläubiger Seite, den auffallendsten Wundern die Spitze abzubrechen, natürliche Erklärungsgründe zwischen einzuschieben, die eigentliche Meinung der biblischen Erzählungen hinter unbestimmteren Ausdrücken, einen rettenden Engel z. B. hinter einer "Fügung der Vorsehung" u. dgl. zu verbergen. Wer Belege für dieses Verfahren sucht, findet sie, um Andere zu übergehen, in reichem Maaß bei Neander. Ein Rationalismus, welcher die biblische Geschichte geschichtlich behandeln will, aber dabei auf halbem Weg stehen bleibt, und ein Supranaturalismus, welcher vom Offenbarungs- und Wunderglauben nicht lassen will, aber mit der gleichen Halbheit fortwährender Zugeständnisse an den Gegner sich nicht zu entschlagen weiß, dieß ist das Schauspiel, welches uns die Theologie auf diesem Gebiete im ersten Drittheil dieses Jahrhunderts darbietet; und wenn die Behandlung der alttestamentlichen Geschichte

und ihrer Schriften allmälig nicht ohne den hartnäckigsten Widerstand der neu restaurirten Orthodoxie auf einen freieren und gesunderen Weg einlenkte, so waren doch die schüchternen Versuche, das Gleiche bei der neutestamentlichen zu thun, immer nur vereinzelte Ausnahmen. Selbst die großen in unsere ganze theologische Entwicklung so tief eingreifenden Leistungen Schleiermacher's und Hegel's brachten hier zunächst keine Aenderung hervor. Schleiermacher verhielt sich als Kritiker und Exeget zu den neutestamentlichen Schriften wesentlich rationalistisch, während er in seiner Glaubenslehre freilich mit dem Grundwunder des „urbildlichen Christus" auch allen andern die Thüre öffnete. Von seinen Schülern wußten weit die meisten, nicht ohne mancherlei Kapitulationen mit dem Zeitgeist, allmälig den Weg zu einem sich mehr und mehr verdichtenden Supranaturalismus zu finden; wobei, die Wunder betreffend, allerlei nebelhafte Phrasen über die Harmonie des Geistigen und des Leiblichen, beschleunigten Naturproceß u. s. w. keine geringe Rolle zu spielen hatten. Hegel stand der positiven Religion anfänglich gleichfalls mit einem Rationalismus gegenüber, dessen Spuren sich auch nie ganz bei ihm verloren haben; in der Folge, als die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen das Losungswort seiner Religionsphilosophie geworden war, erklärte er das Geschichtliche des Glaubens für gleichgiltig, weil es nur auf die Idee darin ankomme; so äußert er sich denn auch wirklich darüber so unbestimmt, daß sich die entgegengesetzten Ansichten fast mit gleichem Recht auf ihn berufen könnten. Seine Schule vollends war Anfangs in ihrer vermeintlichen spekulativen Orthodoxie so selbstzufrieden und glücklich, sie pflegte auf den „überwundenen Standpunkt" der rationalistischen Kritik mit so vornehmer Geringschätzung herabzusehen, daß man von dieser Seite her, so schien es, alles andere eher, als einen so radikalen Angriff auf die kirchlichen Ueberlieferungen, wie er bald darauf erfolgt ist, hätte erwarten sollen. Als Marheineke seine scholastischen Formeln in aller Unbefangenheit mit Bibelsprüchen belegte, welche oft nicht das Entfernteste damit zu thun haben, als Bruno Bauer, der nachmalige Himmelsstürmer, die übernatürliche Erzeugung Jesu „speculativ" deducirte, und Göschel seine theologischen Phantasmagorien gleich sehr und mit gleichem Recht für biblisch und für philosophisch ausgab, da hatte diese orthodoxe Verworrenheit in der Hegel'schen Schule ihren Höhepunkt erreicht.

So war der Stand dieser Untersuchungen, als vor fünfundzwanzig Jahren Strauß' Leben Jesu erschien. Die Wirkung dieser Schrift war eine so außerordentliche, wie sie in Deutschland kein anderes Werk hervorgebracht hat. Die Selbsttäuschungen der biblischen Theologie waren mit Einem Mal von der schärfsten, unerbittlichsten, den Gegner unermüdet in alle Schlupfwinkel verfolgenden, allen seinen Wendungen mit dialektischer Ueberlegenheit nachgehenden Kritik in ein helles Licht gestellt; der Rationalismus sah das künstliche Netz seiner natürlichen Erklärungen zerrissen, der Supranaturalismus die mühsame Arbeit seiner apologetischen Schanzwerke zerstört, die Halben und Unklaren aller Parteien fanden sich aus ihrer Behaglichkeit aufgeschreckt, zur scharfen Stellung, zur rückhaltslosen Entscheidung von Fragen gedrängt, deren Schwierigkeiten sie bisher so glücklich auszuweichen gewußt hatten. Kein Wunder, daß dem Schlag, welcher die theologische Atmosphäre so unerwartet durchzuckt hatte, zunächst Ein Schrei des Schreckens und der Entrüstung, eine unbeschreibliche Aufregung gegen den Friedensstörer, eine übertriebene Angst vor den Verheerungen folgte, die eine so verwegene Kritik im Reiche des Glaubens, der Frömmigkeit, selbst der Sittlichkeit anrichten müsse. Und doch war das, was Strauß wollte, im Grunde sehr einfach. Er verlangte nicht mehr und nicht weniger, als was sich für jede wissenschaftliche Theologie von selbst versteht: daß die evangelischen Berichte nach denselben Grundsätzen behandelt werden, nach denen wir jede andere Ueberlieferung beurtheilen, daß der kritischen Untersuchung ihre Ergebnisse weder ganz noch theilweise zum Voraus vorgeschrieben, daß die Feststellung derselben vielmehr allein und ausschließlich von ihr selbst erwartet werde, daß mit Einem Wort die Kritik, auch die biblische Kritik, voraussetzungslos sei. Ein rein geschichtliches Verfahren und sonst nichts ist es, was Strauß für sie fordert, die Ausmittlung des geschichtlichen Thatbestandes aus den Berichten, was er als ihre Aufgabe betrachtet. Zur Voraussetzungslosigkeit des Kritikers rechnet er nun allerdings auch dieses, daß er nicht von der Voraussetzung des Wunderglaubens ausgehe. Seine Ansicht ist, daß dieser Glaube bisher von der Theologie mit wenig stichhaltigen Gründen gerechtfertigt sei, daß also das Gesetz eines unzerreißbaren Zusammenhangs von natürlichen Ursachen und Wirkungen, welches für alle anderen Gebiete des Daseins gilt, auch auf

dem einen der biblischen Geschichte seine Geltung noch nicht verloren habe; daß der gleiche Zug, welchen wir in allen andern Fällen als ein untrügliches Merkmal des Ungeschichtlichen betrachten, auch in diesem Einem Falle keineswegs ein Zeichen höherer Geschichtlichkeit sein könne. Von der dogmatischen Frage nach der Möglichkeit des Wunders können wir hiebei ganz absehen, wiewohl die Naturwissenschaften z. B. und ebenso alle andern Wissenschaften, außer der Theologie, ihre Verneinung stillschweigend voraussetzen: möchte es der Metaphysik auch noch so sehr gelungen sein, jene Möglichkeit zu beweisen, wie könnte von dem Historiker verlangt werden, daß er sich in irgend einem gegebenen Fall für seine Wirklichkeit entscheide? Ein Wunder ist ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung im Widerspruch ist, und eben dieß ist das Wesen und der Begriff des Wunders: was mit unsern anderweitigen Beobachtungen und mit den daraus abgeleiteten Gesetzen übereinstimmt, das nennen wir kein Wunder. Wenn es sich daher um die Glaubwürdigkeit einer Wundererzählung handelt, so heißt das mit anderen Worten: was ist wahrscheinlicher, daß hier in der Wirklichkeit etwas geschehen ist, was der Analogie unserer gesammten Erfahrung widerstreitet, oder daß die Ueberlieferung, welche ein solches Geschehen berichtet, falsch sei? Mit dieser Fragestellung ist aber auch die Antwort gegeben. Denn da sich die Wahrscheinlichkeit einer Annahme eben nur nach ihrer Uebereinstimmung mit anderem als wahr Anerkannten bemessen läßt, und da uns nun in unserer Erfahrung von ungenauer Beobachtung, ungetreuer Ueberlieferung, absichtlicher und unabsichtlicher Erdichtung, überhaupt von unrichtiger Berichterstattung zahllose Beispiele vorliegen, von einem sicher beglaubigten Wunder dagegen, von einem nachweisbar nicht aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge hervorgegangenen Erfolge kein einziges, so läßt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unrichtigen Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe. Wenn daher Strauß die Wunder schlechtweg als ungeschichtlich behandelt, so thut er nur, was er als voraussetzungsloser Kritiker thun muß, er folgt nur denselben wissenschaftlichen Grundsätzen, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet.

In der Anwendung dieser Grundsätze kam er nun freilich zu einem für die Meisten höchst überraschenden Ergebniß. Ein großer Theil der evangelischen Erzählungen sollte ungeschichtlich sein; nicht allein die Kindheits- und Himmelfahrtsgeschichte, sondern auch die Wunderthaten Jesu mit wenigen natürlich erklärbaren Ausnahmen, auch viele von den Reden, darunter fast alle im vierten Evangelium berichteten, auch die Auferstehung des Gekreuzigten sollte nur der Ueberlieferung nicht der Wirklichkeit angehören. Es begreift sich, wenn dieses Ergebniß selbst von denen, welche seinen kritischen Grundsätzen im Allgemeinen ihre Zustimmung nicht versagen konnten, nicht wenige zurückschreckte. Aber wie viel auch dagegen geschrieben und geeifert worden ist: wenn man die ganze Masse der Gegenschriften überblickt, wenn man die ausführlichen Beweisführungen der Gegner vorurtheilslos prüft, so läßt sich nicht läugnen: es ist ihnen wohl gelungen, den einen und den andern von Strauß' Zweifeln zu entkräften, die eine oder die andere seiner Behauptungen umzustoßen oder zu beschränken, aber daß seine kritischen Bedenken im Ganzen auf wissenschaftlichem Wege widerlegt seien, wird bei unbefangener Prüfung Niemand behaupten können.

Damit ist indessen die Straußische Evangelienkritik erst nach der Seite bezeichnet, nach welcher sie in das negative Urtheil ausläuft, Vieles in den Evangelien sei ungeschichtlich. Je mehr dessen aber seiner Ansicht nach sein sollte, um so dringender war für ihn die Aufgabe, dieses Ungeschichtliche in jenen Schriften zu erklären. Wenn so manche Züge und Erzählungen in denselben nicht aus der Erinnerung an den thatsächlichen Verlauf stammen können, wo stammen sie denn her? Auf diese Frage gibt Strauß die Antwort: sie sind mythisch; er will die mythische Erklärung an die Stelle der rationalistischen und supranaturalistischen setzen. Näher liegt hierin dreierlei. Ein Mythus ist 1) keine Geschichte, sondern eine Dichtung; er ist 2) nicht das Werk eines Einzelnen, sondern einer Gesammtheit, nicht mit Absicht und Bewußtsein, sondern unwillkührlich gebildet, er ist eine Volkssage; er ist aber 3) nicht eine von jenen Sagen, welche tendenzlos aus dem freien Spiel der Phantasie oder aus der allmähligen Umbildung historischer Erinnerungen sich erzeugen, sondern er dient einem bestimmten Inhalt von allgemeinerer Bedeutung, gewissen praktischen oder dog-

matischen Ideen und Interessen, im vorliegenden Fall religiösen Ideen zum Ausdruck. Wenn Strauß die ungeschichtlichen Bestandtheile der evangelischen Erzählungen für Mythen erklärt, so heißt das: sie sind Erzeugnisse der christlichen Volkssage, welche bei ihrer Bildung, ohne es selbst zu bemerken, von gewissen religiösen Interessen geleitet wurde. Wollen wir aber wissen, welche dieß waren, so werden wir auf ein Doppeltes verwiesen: das Interesse der ältesten Christengemeinde an der Verherrlichung ihres Stifters und das Bedürfniß derselben, in ihm theils die alttestamentlichen Weissagungen erfüllt, theils überhaupt die jüdische Messiasidee verwirklicht zu sehen. Den entscheidendsten Einfluß hatte aber nach Strauß das letztere Moment, wie sich denn auch nur aus ihm die Erscheinung erklärt, daß die christliche Sage, aus den vielfachsten Beiträgen der Einzelnen, aus zahllosen kleinen Quellen zusammengeflossen, doch im Ganzen den gleichen Weg einschlug und ein in den Hauptpunkten zusammenstimmendes Christusbild lieferte. Was der Messias sei, was er wirken, wie er sich der Welt darstellen, durch welche Wunder er verherrlicht werden sollte, dieß war schon durch die jüdische Theologie so weit festgestellt, daß sich einerseits aus dieser Erwartung, andererseits aus der geschichtlichen Erinnerung an Jesu Persönlichkeit, Thaten und Schicksale, in der christlichen Gemeinde eine Ueberlieferung bilden konnte, die in ihren einzelnen Bestandtheilen keine größeren Abweichungen zeigt, als in unsern Evangelien wirklich vorliegen.

So fruchtbar und so berechtigt diese Erklärung ohne Zweifel in vielen Beziehungen ist, so hat sie doch zwei wesentliche Mängel, welche ihr Urheber auch seitdem, wenn wir nicht irren, als solche anerkannt hat. Für's Erste nämlich läßt sich, auch wenn man im Uebrigen die Ergebnisse der Straußischen Kritik zugibt, doch nicht verkennen, daß nicht der ganze Inhalt unserer evangelischen Schriften auf dem von ihr eingeschlagenen Wege zu erklären ist. Aus der sagenhaften Ueberlieferung geschichtlicher Thatsachen und aus der von Strauß angenommenen mythischen Dichtung, mit Einem Wort: aus der christlichen Volkssage, lassen sich theils nur die gemeinsamen Züge in den evangelischen Berichten, theils nur solche Abweichungen erklären, welche als zufällig und unwillkührlich durch alle diese Berichte sich hindurchziehen, ohne eine bestimmte Tendenz zu verrathen, oder einem derselben

eigenthümlich zu sein. Wo wir dagegen gewisse charakteristische Züge durch eine ganze Evangelienschrift sich wiederholen sehen, während eben dieselben der übrigen evangelischen Ueberlieferung fremd sind, da werden wir sie nicht aus den gemeinsamen Motiven der christlichen Sagenbildung, sondern nur aus den besonderen, dem Urheber dieses Berichtes oder dem Kreise, dessen Sprecher er ist, eigenthümlichen Anschauungen und Interessen herleiten können; und wo dieses Eigenthümliche nicht etwa nur an einzelnen Punkten einer gegebenen Darstellung zum Vorschein kommt, sondern das Ganze darauf angelegt erscheint, es zur Anerkennung zu bringen, wo es auch in der Anordnung des Stoffes, in der Chronologie, in der Erzählung von Nebenumständen, im Ausdruck sich ausprägt, wo längere Reden und Gespräche, wie sie die Sage nicht festzuhalten pflegt, mitgetheilt werden, wie dieß alles namentlich im vierten, nächstdem aber im dritten Evangelium der Fall ist, da können wir überzeugt sein, daß wir nicht eine einfache Aufzeichnung von religiösen Sagen, sondern ein schriftstellerisches Kunstwerk vor uns haben. Ebendamit entsteht aber die Aufgabe, die eigenthümlichen Motive, die leitenden Gedanken und den Plan der einzelnen Schriften genauer zu untersuchen, das Verhältniß dieses Eigenthümlichen zu dem Gemeinsamen der christlichen Ueberlieferung zu bestimmen, und es aus seinen geschichtlichen Gründen, welche schließlich doch nur in den verschiedenen innerhalb der ältesten Kirche vorhandenen Auffassungen des Christenthums, in den Parteiverhältnissen dieser Kirche liegen können, zu erklären. Nur auf diesem Wege wird man aber auch hoffen können, eine zweite Lücke auszufüllen, welche das „Leben Jesu“ offengelassen hatte. Der Verfasser dieser Schrift ist bei seiner Arbeit unverkennbar weit mehr von dem kritischen Bestreben geleitet, ungeschichtliche Vorstellungen über den Stifter des Christenthums zu entfernen, als von dem positiv historischen, ein geschichtliches Bild von ihm zu gewinnen: er zeigt, was er *nicht* war; fragen wir dagegen, was er gewesen ist, so kommen wir nicht über die wenigen und etwas unbestimmten Vermuthungen hinaus, welche sich über den geschichtlichen Kern der evangelischen Darstellungen aus der Ueberzeugung von der Ungeschichtlichkeit alles Uebrigen ergeben. Nun könnte man freilich glauben, viel weiter lasse sich überhaupt nicht kommen, wenn es einmal mit der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte so stehe,

wie Strauß annimmt. **Aber** so schlechthin wird sich dieß nicht behaupten lassen. Gesetzt auch, unmittelbar aus diesen Berichten ließe sich nicht mehr abnehmen, als was Strauß von ihnen übrig läßt: daß Jesus, der Sohn Joseph's und Maria's, das nahe Gottesreich und sich **selbst** als den Stifter desselben, den Messias ankündigte; daß seine Reden und seine Persönlichkeit ihm eine Partei von begeisterten Anhängern gewannen; daß einzelne Züge seiner Wirksamkeit schon auf seine Zeitgenossen den Eindruck des Wunderbaren machten; daß er die herrschende Partei der Pharisäer auf's Entschiedenste angriff, ihren bitteren Haß auf sich lud und auf ihren Betrieb gekreuzigt wurde; daß endlich längere oder kürzere Zeit nach seinem Tode der Glaube an seine Auferstehung und seine Aufnahme in den Himmel sich verbreitete — gesetzt auch, die Evangelien selbst führten nicht weiter, so verlohnte es sich doch immer noch, zu untersuchen, ob wir uns nicht auf einem anderen Wege noch eine genauere Vorstellung über den Stifter des Christenthums und sein Werk verschaffen können. Sind unsere Evangelien nicht einfache historische Berichte, hat vielmehr das religiöse Interesse und die dogmatische Reflexion einen wesentlichen Antheil an ihrer Entstehung, so sind sie nur um so gewisser Urkunden des Geistes, welcher in der ältesten Kirche lebte, und der verschiedenen in ihr vorhandenen Ansichten und Interessen. Ueber die gleichen Gegenstände besitzen wir aber auch noch andere, theilweise sogar noch ältere und unmittelbarere Zeugnisse in den übrigen neutestamentlichen Schriften, in den Annalen der kirchlichen Schriftsteller, in den außerkanonischen Ueberresten der ältesten christlichen Literatur. Versuchen wir es, mit diesen Hilfsmitteln vorerst von dem Christenthum und der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, von den in ihr enthaltenen Gegensätzen und Parteien, von der ganzen inneren Entwicklung des Urchristenthums uns eine möglichst genaue Anschauung zu bilden, so werden wir die Straußische Evangelienkritik nicht allein hinsichtlich ihres Umfangs weit überschritten, sondern wir werden auch ihre vorherrschend negativen Resultate durch positive geschichtliche Ergebnisse ergänzt haben; und wir werden von hier aus hoffen dürfen, auch über den Stifter des Christenthums, zwar nicht was die Einzelheiten seines Lebens, wohl aber was den Geist und die Richtung seiner Lehre und Wirksamkeit betrifft, durch den Rückschluß aus seinem Werke weitere

Aufklärungen zu erhalten; ja auch für die Evangelienkritik selbst werden wir gesichertere Stützpunkte gewinnen, wenn wir uns auf jenem Wege über den ganzen Charakter der Quellenschriften, ihre Abfassungszeit und ihre Parteistellung genauer orientirt haben.

Hier ist nun der Punkt, wo die Untersuchungen eingreifen, welche Baur in Tübingen zwar schon vor dem Erscheinen des „Lebens Jesu“ begonnen hatte, deren volle und rücksichtslose Durchführung ihm aber doch erst durch Strauß' kritische Wirksamkeit möglich gemacht wurde. Wenn Strauß von der Philosophie aus zu seiner Arbeit gekommen war, so kommt Baur zu der seinigen von der Geschichte aus; wenn es sich für Jenen zunächst darum handelte, unhaltbare Voraussetzungen zu beseitigen, von den Unbegreiflichkeiten der supranaturalistischen, den Quälereien der rationalistischen Auslegung sich zu befreien, so handelt es sich für diesen darum, eine befriedigende Ansicht von dem Ursprung und von der ersten Entwicklung des Christenthums zu gewinnen. Dieß ist nun freilich ohne vorherige oder gleichzeitige Prüfung der Ueberlieferung unmöglich; die Baur'sche Geschichtsconstruktion ist insofern durch die Straußische Kritik bedingt, und sie konnte nicht eher zur Reife kommen, als bis ihr jene freie Bahn gemacht hatte. Aber doch bleibt in dem Verfahren der beiden Männer immer der Unterschied, daß dem Einen die kritische Bestreitung des Ueberlieferten nur ein Mittel für die Herstellung des geschichtlichen Thatbestands, dem Andern seine positive Geschichtsansicht nur der Niederschlag und fast ein Nebenprodukt seiner kritischen Analysen ist.

Dieses ihr Verhältniß kommt auf bezeichnende Weise schon in ihrem beiderseitigen Ausgangspunkt an den Tag. Strauß wendet sich mit seiner Kritik sofort gegen die Schriften, in welchen ihn das Wunderbare und das Unwahrscheinliche am Meisten stört, theils weil es hier am Meisten gehäuft ist, theils weil es den Mittelpunkt der christlichen Religion, die Person und Geschichte Christi selbst trifft. Baur sucht vor Allem eine haltbare Unterlage für weitere geschichtliche Combinationen zu gewinnen, er hält sich daher mit Vorliebe an diejenigen Bücher der neutestamentlichen Sammlung, welche sich als die unmittelbarsten und ältesten Urkunden aus der urchristlichen Zeit für diesen Zweck vorzugsweise eignen, an die ächten pauliniſchen Briefe. Indem er zunächst in ihnen festen Fuß faßte, kam er zu der Ueberzeugung,

daß man sich von dem apostolischen Zeitalter fast allgemein ein falsches Bild mache, daß dasselbe nicht jene goldene Zeit einer ungestörten Harmonie gewesen sein könne, für die man es gewöhnlich ausgibt; er glaubte vielmehr in den eigenen Worten des Paulus die Spuren tiefgehender Gegensätze und lebhafter Kämpfe zu entdecken, welche er mit der judenchristlichen Partei, und auch mit den älteren Aposteln selbst, zu bestehen hatte; und indem er hiemit alle weiteren Nachrichten über diese Partei, ihr Verhältniß zum Paulinismus, ihre Dauer und ihren Einfluß verknüpfte, indem er in den sogenannten Ebjoniten nur denselben Judaismus wiedererkannte, mit dem schon Paulus zu kämpfen hatte, und demgemäß die in der Literatur erhaltenen pseudoclementinischen ebjonitischen Schriften zu Rückschlüssen auf die ältere Zeit benützte, fand er schon vor Strauß' Auftreten die Grundlagen, auf denen er später seine weitgreifenden historischen Combinationen aufbaute. Und bereits war ihm auch von hier aus die Darstellung der Apostelgeschichte, selbst abgesehen von ihren Wundererzählungen, durch ihren conciliatorischen Charakter, durch ihre, wie er ausführt, ungeschichtliche, mit den eigenen Erklärungen des Heidenapostels unvereinbare, auf Verschleierung seines Gegensatzes zum Judenchristenthum berechnete Schilderung seiner Wirksamkeit verdächtig geworden, während er gleichzeitig in seiner Schrift über die Pastoralbriefe und in seiner Abhandlung über den Römerbrief mit jener Ausscheidung der ächten paulinischen Briefe von den unächten begann, welche am Ende nur die vier Hauptbriefe an die Römer, Korinthier und Galater als ächt übrig ließ. Dagegen blieb er der Evangelienfrage Jahre lang so fremd, daß er noch i. J. 1836, als Strauß' Werk bereits vollendet vorlag, mit Grund von sich sagen konnte (Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 201): über die geschichtliche Auktorität des Johanneischen Evangeliums habe er sich in seinen bisherigen Schriften kein Urtheil erlaubt, weil sich seine kritischen Untersuchungen bisher noch nicht auf dasselbe erstreckt haben. Auf die Dauer konnte es freilich hiebei nicht bleiben. Bald genug wurden auch die Evangelien in den Kreis der Untersuchung gezogen, es wurde 1843 das vierte, 1846 das dritte Evangelium besprochen, und einer Revision dieser Abhandlungen in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ (1847) die entsprechende Erörterung über das erste und zweite beigefügt,

während gleichzeitig in der Schrift über Paulus (1845) die Kritik der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte zum Abschluß gebracht wurde. An diesen Arbeiten des Meisters betheiligten sich sodann auch mehrere von seinen Schülern. Die „Theologischen Jahrbücher“, welche Eduard Zeller i. J. 1842 begründete, und erst allein, dann in Verbindung mit Baur, 16 Jahre lang herausgab, waren großentheils der neutestamentlichen Kritik gewidmet. In Schwegler's „Nachapostolischem Zeitalter“ machte ein höchst talentvoller Anhänger der Baur'schen Schule den Versuch, ihre Annahmen, den Lehrer damals noch in Manchem ergänzend oder ihm voraneilend, zu einem umfassenden Geschichtsbild zu verknüpfen, welches zwar im Einzelnen manche Lücken und Blößen darbot, in seinen Grundzügen aber mit ebenso viel Geist als Einsicht entworfen und dabei in der lichtvollsten Darstellung klar und kräftig ausgeführt ist. Andere Arbeiten, von Köstlin, Planck, Ritschel (der jetzt freilich andere Wege gesucht hat), Hilgenfeld, Volkmar, mögen hier nur berührt werden. In ihren einzelnen Ergebnissen stimmen diese Gelehrten allerdings gar nicht immer mit Baur überein, und diese Abweichungen sind mitunter über Gebühr betont worden; daß aber ihre Untersuchungen im Wesentlichen auf dem Boden der Baur'schen Geschichtsansicht erwachsen sind, läßt sich nicht verkennen.

Wollen wir nun diese Ansicht zunächst nur im Allgemeinen nach ihren leitenden Gesichtspunkten kennen lernen, so ist ihre erste Anforderung dieselbe geschichtliche Voraussetzungslosigkeit, welche wir schon bei Strauß getroffen haben. Die Behauptung, daß für die heilige Geschichte andere Gesetze, und mithin auch für die Erforschung dieser Geschichte andere Grundsätze gelten, als für alles sonstige Geschehen und seine wissenschaftliche Ermittlung — diese Behauptung kann Baur so wenig, wie Strauß, gutheißen. „Das Christenthum“ sagt er (Tüb. Schule S. 13 f.) „ist einmal eine geschichtliche Erscheinung, als solche muß es sich auch gefallen lassen, geschichtlich betrachtet und untersucht zu werden“; und wenn ihn der Gegner im Tone des Vorwurfs der Absicht beschuldigt, das Christenthum in einen geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, in welchem das Uebernatürliche und Wundervolle desselben zu einem völlig verschwindenden Moment werde, so giebt er zur Antwort: „Dieß ist allerdings die Tendenz der geschichtlichen Be-

trachtung, und sie kann der Natur der Sache nach keine andere haben. Ihre Aufgabe ist, das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Wunder im absoluten Sinn aber hebt den natürlichen Zusammenhang auf, es setzt einen Punkt, auf welchem es nicht aus Mangel an genügenden Nachrichten, sondern schlechthin und absolut unmöglich ist, das Eine als die natürliche Folge des Andern zu betrachten. Wo wäre aber ein solcher Punkt nachzuweisen? Es könnte auch dieß nur auf geschichtlichem Wege geschehen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aber wäre es eine bloße petitio principii, auch nur einmal als geschehen vorauszusetzen, was mit aller sonstigen Analogie der geschichtlichen Anschauung in völligem Widerspruch stehen würde. Es würde auf diese Weise sich nicht mehr um eine geschichtliche Frage handeln, wie unstreitig auch die Frage über den Ursprung des Christenthums ist, sondern um eine rein dogmatische, die Frage über den Begriff des Wunders, ob es selbst im Widerspruch mit aller geschichtlichen Analogie eine absolute Forderung des religiösen Bewußtseins ist, bestimmte Thatsachen als Wunder im absoluten Sinn anzusehen. Kann man nun aber selbst auf dem dogmatischen Gebiet kein Bedenken haben, in Ansehung des Wunders und des Verhältnisses, in welches die beiden Begriffe des Natürlichen und Uebernatürlichen zu einander zu setzen sind, bei der Ansicht stehen zu bleiben, welche Schleiermacher in seiner Glaubenslehre mit gutem Grunde als die auch für die christliche Weltanschauung genügende geltend gemacht hat, welche Nothwendigkeit könnte für die rein geschichtliche Betrachtung vorhanden sein, sich auf einen andern Standpunkt zu stellen?" Das Wunder und die geschichtliche Betrachtung der Dinge schließen sich aus, wer diese will, kann jenes nicht zugeben — in dieser Ueberzeugung ist Baur, mit Strauß vollkommen einverstanden. Was die beiden Kritiker unterscheidet, ist nur das oben Berührte, daß der Eine weit bestimmter, als der Andere, auf eine positive Anschauung von der Entstehung des Christenthums und seiner ältesten Schriftwerke ausgeht. Beide nehmen an, daß unsere neutestamentlichen Geschichtsbücher Manches erzählen, was entweder gar nicht oder doch nicht in dieser Weise geschehen sei, daß sich aus ihren Erzählungen, so wie sie vorliegen, kein geschichtlich treues Bild von der Entstehung und der frühesten Entwicklung des Christenthums

gewinnen lasse. Wie sollen wir es aber dann gewinnen? Aus denselben Schriften, antwortet Baur, in Verbindung mit den übrigen neutestamentlichen und kirchlichen Schriftwerken, nur durch ein anderes Verfahren. Einestheils nämlich enthalten dieselben, so weit sie erzählender Art sind, neben dem Unglaublichen und Unwahrscheinlichen doch immer einen sehr bedeutenden Kern geschichtlicher Ueberlieferung, den wir auszusondern hoffen dürfen, sobald wir bestimmte Richtpunkte hiefür gefunden haben; anderntheils lassen sie alle ohne Ausnahme, wenn sie auch als mittelbare Zeugnisse über die Geschichte ihrer Vorzeit nur theilweise und nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind, sich als unmittelbare Urkunden für die Kenntniß der Zeit verwenden, welcher sie selbst ihre Entstehung verdanken. Selbst die erzählenden unter diesen Schriften wollen ja nicht bloße Geschichtsbücher sein, sondern sie haben einen bestimmten religiösen Zweck: sie wollen belehren, erbauen, auf die christliche Gemeinde einwirken. Bei den neutestamentlichen Briefen ohnedem und der Offenbarung des Johannes liegt diese Absicht am Tage. Hieraus folgt von selbst, daß sich in ihnen der religiöse Standpunkt der Verfasser und der Kreise, denen sie angehörten, ebendamit auch ihre Parteistellung, ihr Verhältniß zu den praktischen und dogmatischen Fragen ihrer Zeit, ihre Wünsche für die Zukunft, ihre Ansicht von den Zielen, welchen das Christenthum zugeführt werden müsse, bald mit größerer, bald mit geringerer Bestimmtheit, bald willkührlich bald unwillkührlich aussprechen wird; daß sich die Zustände der Zeit, aus der sie hervorgingen, die Verhältnisse der Gemeinden, auf welche sie einwirken wollten, in ihnen abspiegeln werden. Diesen Spuren will nun Baur nachgehen; er will nicht allein die Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften neben den andern Entscheidungsgründen vor Allem aus ihrem dogmatischen Charakter und ihrer Tendenz ermitteln, sondern er will auch aus derselben Quelle über die religiösen Zustände und die kirchlichen Verhältnisse jener Zeit sich unterrichten; und das gleiche Verfahren will er auf die übrigen altchristlichen Schriftwerke bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts herab, anwenden, denn als Geschichtsquellen betrachtet stehen beide sich gleich, und wenn die einen in unsere kirchliche Sammlung aufgenommen worden sind, die anderen nicht, so beweist dies nur, daß die letztern der Folgezeit weniger zusagten, als jene, nicht, daß sie für

ihre eigene Zeit eine geringere Bedeutung hatten. Diese Selbstzeugnisse der verschiedenen Zeiten und Parteien betrachtet Baur als den zuverlässigsten Maßstab für die kritische Sichtung der Nachrichten über die älteste Kirche, welche uns theils in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern theils außer denselben überliefert sind, und indem er die so gesichtete Ueberlieferung mit jenen unmittelbaren Spuren verbindet, hofft er auf dem Wege einer umfassenden Combination das vielfach verdunkelte und von Späteren übermalte Bild der alten Christengemeinde und ihrer Entwicklung, und weiterhin auch das ihres Stifters, in seiner ursprünglichen Gestalt wenigstens den Grundlinien nach wiederherzustellen. Den sichersten Anhaltspunkt für diese Arbeit erkennt er aber in jener Thatsache, mit deren Entdeckung seine kritische Laufbahn begann, und die sich ihm im Verfolge mehr und mehr bestätigte, in der Thatsache, daß schon die Apostel und das apostolische Zeitalter durch den Gegensatz des Judaismus und des Paulinismus, einer particularistischen und einer universalistischen, einer alttestamentlich gesetzlichen und einer freieren Auffassung des Christenthums getheilt waren, daß dieser Gegensatz nur allmählig, unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen sich ausgeglichen, daß er erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der „katholischen“ Kirche und ihrer Dogmatik seine Endschaft erreicht hat. In jenem tiefeingreifenden Gegensatz sieht Baur die treibende Kraft, von welcher die Entwicklung der Kirche mehr als ein Jahrhundert lang ausging; durch die Stellung, welche sie zu demselben einnahmen, bestimmte sich, ihm zufolge, der dogmatische Charakter der Einzelnen und der Parteien; die Denkmale des Kampfes und der Vermittlungen, durch die er beendigt wurde, haben wir noch in außerkanonischen und neutestamentlichen Schriften: jedes Stadium des Wegs, welche die Kirche in ihrer Entwicklung zurücklegte, ist durch Schriftwerke bezeichnet, von denen ein Theil, mit den Namen von Aposteln oder Apostelschülern nicht mit Unrecht geschmückt, in der Folge als neutestamentliche Sammlung dem heiligen Codex der Juden zur Seite gestellt wurde. Auch auf den Stifter des Christenthums wird erst von dieser späteren Entwicklung aus das volle geschichtliche Licht zurückfallen; nur eine solche Vorstellung über ihn wird richtig sein können, durch welche die späteren Zustände seiner Gemeinde nicht zum unerklärbaren Räthsel gemacht werden, und die Grundfragen für

alle geschichtlichen Untersuchungen über die Person und Lehre Jesu ist die Frage: was er gewesen und wie er aufgetreten sein muß, wenn einerseits die judaistische Beschränktheit seiner unmittelbaren Schüler, und andererseits die unendliche Entwicklungsfähigkeit, die weltbewegende Kraft seines Werkes möglich sein sollte.

Ehe wir aber Baur's Ansichten hierüber weiter in's Einzelne verfolgen, wird es gut sein, einige Fragen zu beantworten, welche vielleicht dem einen oder dem anderen von unseren Lesern schon seit längerer Zeit auf der Zunge liegen. Dahin können wir nun zwar die Frage nicht rechnen, welche uns von supranaturalistischer Seite so oft entgegengetreten ist, was denn bei einer so zügellosen Handhabung der Kritik aus dem Glauben an das Wort Gottes, an die von Gott eingegebenen heiligen Schriften werden solle? Denn wer sich auch nur das Mindeste in diesen Dingen klar gemacht hat, der muß einsehen daß nicht bloß eine zügellose Kritik, sondern alle und jede Kritik zwar nicht mit der Ehrfurcht vor den heiligen Schriften, aber mit den gewöhnlichen Vorstellungen über dieselben unverträglich ist; daß andererseits der, welcher einmal eine Kritik der biblischen Bücher und ihrer Berichte zuläßt, nicht das Recht hat, dieser Kritik andere Schranken zu setzen, als diejenigen, welche sie als wissenschaftliche sich selbst setzt. Statt jeder weiteren Erörterung dieses Punktes wollen wir uns daher auf die Gegenfrage beschränken: woher wißt ihr, daß jene Bücher das Wort Gottes in eurem Sinn sind, daß eine besondere göttliche Veranstaltung dafür gesorgt hat, jeden Irrthum, im Kleinen wie im Großen, von ihnen fernzuhalten? Glaubt ihr es dem Zeugniß der Kirche oder sonst einer Auktorität, so wäre die Unfehlbarkeit dieser Auktorität erst zu beweisen, was natürlich um nichts leichter ist, als der Beweis für die Unfehlbarkeit der Schriften. Behauptet ihr andererseits, euch auf wissenschaftlichem Wege davon überzeugt zu haben, so könnte dieß nur durch die gleichen Untersuchungen geschehen sein, auf welchen unsere Kritik ruht; dann dürftet ihr mithin diese Kritik nicht zum Voraus, durch einen Machtspruch des Glaubens, abweisen, sondern ihr müßtet sie zulassen und auf die wissenschaftliche Verhandlung mit ihr eintreten, ihr könntet ihr nicht die Unfehlbarkeit der Schriften entgegenhalten, die ihr selbst erst gegen sie zu beweisen hättet. Wolltet ihr euch endlich auf eure unmittelbare Ueberzeugung,

auf jenes unwiderstehliche Gefühl stützen, das man bald alterthümliches Zeugniß des heiligen Geistes, bald modernen Beweis aus der inneren Erfahrung oder Aussage des christlichen Bewußtseins genannt hat, so wäre dieß das Verkehrteste, was ihr thun könntet. Denn mein Gefühl kann mir doch immer nur sagen, daß eine Annahme mir zusagt, daß sie meinen Bedürfnissen, Neigungen und Ueberzeugungen entspricht; ob sie dagegen an sich wahr ist, läßt sich nicht nach Gefühlen, sondern nur nach Gründen bestimmen. Geschichtliche Fragen nach der Wahrheit einer Erzählung oder dem Verfasser einer Schrift, statt der äußeren Zeugnisse und der inneren Anzeichen aus dem Gefühl entscheiden zu wollen, ist so widersinnig, daß man die Sache nur zu nennen braucht, um ihre Unmöglichkeit klar zu machen.

Doch hierüber wird jeder Einsichtige mit uns einverstanden sein. Aber auch ganz abgesehen von den supranaturalistischen Vorstellungen über die biblischen Schriften könnte es scheinen, die Kritik müsse nothwendig zu weit gehen, wenn sie von einer Sammlung, welche seit mehr als 1600 Jahren allgemein anerkannt ist, die meisten Stücke ihren angeblichen Verfassern abspricht; wenn sie Schriften, die bis auf die neueste Zeit für apostolisch gegolten haben, in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabrückt; wenn sie den Verfassern der biblischen Bücher, diesen frommen und redlichen Männern, zutraut, daß sie Thatsachen und Reden erdichtet, den eigenen Werken die Namen von Aposteln und Apostelschülern fälschlich vorgesetzt haben; wenn sie über den Stifter des Christenthums und seine nächsten Nachfolger schon so bald nach ihrer eigenen Zeit diese Masse von ungeschichtlichen Angaben verbreitet und geglaubt, wenn sie gleichzeitig so viele unterschobene Schriften von der Kirche angenommen werden läßt; wenn sie den Aposteln Uneinigkeit und Zwiespalt über die wichtigsten Lebensfragen des Christenthums, der ältesten Christengemeinde eine für uns ganz unbegreifliche Befangenheit im Judenthum Schuld gibt; wenn sie dem Johannesevangelium, diesem Lieblingsbuch der modernen Frömmigkeit, mit seiner Aechtheit fast alle geschichtliche Glaubwürdigkeit abspricht, um dafür in der Offenbarung, vor deren veralteten Anschauungen die Bildung unserer Tage das Kreuz schlägt, ein ächtes Werk des Apostels, die zuverlässigste Urkunde des vorpaulinischen Christenthums, das einzige, was von einem persönlichen Schüler Jesu übrig ist, zu er-

kennen. Dieser Schein hat für solche, welche der Sache selbst ferner stehen, gewiß viel Bestechendes; betrachten wir ihn uns daher etwas genauer.

Was für's Erste die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften betrifft, so kann man sich zwar beim ersten Anblick durch das Ansehen einer vielhundertjährigen Ueberlieferung imponiren lassen; das Wahre ist aber, daß eine Ueberlieferung durch ihre Dauer zwar an Ehrwürdigkeit, aber nicht an Zuverlässigkeit gewinnen kann, und daß wir der Thatsachen, welche erst seit dreißig Jahren erzählt werden, weit sicherer sind, als derer, die eine dreitausendjährige Tradition für sich haben. Um etwas Thatsächliches, wie die Abfassung einer Schrift von einer bestimmten Person, durch Zeugen zu erweisen, ist vor Allem nothwendig, daß diese Zeugen der Thatsache nahe genug standen, um etwas Sicheres von ihr zu wissen. Einen Werth haben daher für uns, strenggenommen, immer nur die Augenzeugen, alle andern dagegen nur wiefern sie uns die Aussagen von jenen überliefern. Die Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung kann aber natürlich durch die Länge der Zeit selbst im besten Fall nicht zunehmen, in jedem andern wird sie dadurch verlieren; außer sofern — eben durch die gelehrte Forschung und die Kritik — die mit der Zeit verdunkelte und entstellte ursprüngliche Ueberlieferung wiederhergestellt, das Frühere an die Stelle des Späteren gesetzt wird. Nicht anders verhält es sich auch mit der Ueberlieferung über die neutestamentlichen Schriften. Die Ansicht der Kirche von diesen Schriften ist für uns nur in dem Fall und in dem Maße von Bedeutung, als wir sie auf ältere Zeugnisse zurückzuführen Grund haben; die entscheidende Frage kann immer nur die sein, ob sie den Zeitgenossen ihrer angeblichen Verfasser als Werke derselben bekannt waren, und auf solche authentische Zeugnisse hin von den Späteren anerkannt wurden: ein einziges gleichzeitiges Zeugniß über sie wäre mehr werth, als hundert, welche dieses eine höchstens nur wiederholen, in keinem Fall ersetzen können, und die siebzig nächsten Jahre nach dem Ende des apostolischen Zeitalters sind ungleich wichtiger für ihre Beurtheilung, als die siebzehnhundert, welche seitdem verflossen sind. Wie steht es nun aber in dieser Beziehung? Sind für die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, wir wollen nicht sagen von Zeitgenossen, sind auch nur von solchen, die in der ersten und zweiten

Generation nach ihren angeblichen Verfassern gelebt haben, Zeugnisse dafür aufzuweisen? Von ausdrücklichen und unmittelbaren Zeugnissen, so viel uns bekannt ist, nicht ein einziges, von mittelbaren, die erst auf einem Umweg, durch allerlei Schlüsse und Berathungen gewonnen werden, nur wenige. Wir hören durch Papias, einen Schüler des Apostels Johannes, von einer Sammlung von Aussprüchen Christi, die der Apostel Matthäus in ebräischer Sprache verfaßt habe; aber diese ebräische Spruchsammlung kann weder unser griechisches Matthäusevangelium, noch kann dieses nur eine Uebersetzung von jener sein; unser Evangelium läßt sich nicht vor Justin dem Märtyrer (um 140 n. Chr.) nachweisen. Derselbe Papias weiß von evangelischen Denkwürdigkeiten, welche Markus nach den Vorträgen des Petrus aufgezeichnet haben soll; aber seine Beschreibung derselben paßt nicht auf unsern Markus; diesen scheint nicht einmal Justin in Händen gehabt zu haben. Dagegen ist unser drittes Evangelium allerdings von Justin und gleichzeitig von dem Gnostiker Marcian gebraucht worden; aber wie alt es damals schon war, wissen wir nicht; von der Apostelgeschichte vollends findet sich die erste Spur um's Jahr 170 n. Chr. Nicht früher haben wir sichere Kunde von dem Dasein des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe, während noch von Papias und Justin nicht allein ihre Bekanntschaft mit diesen Schriften nicht zu erweisen, sondern ihre Unbekanntschaft mit denselben höchst wahrscheinlich ist. Dagegen nennt Justin die Offenbarung, deren Abfassungszeit (69 n. Chr.) sich ohnedem aus ihr selbst mit voller Sicherheit bestimmen läßt, ein Werk des Apostels Johannes, und die gleiche Ueberlieferung können wir in einzelnen Spuren bis gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf verfolgen. Selbst für die Pauliniſchen Briefe fehlt es vor Marcian (140—150 n. Chr.) an ausdrücklichen Zeugnissen, die an Timotheus und Titus hatte sogar dieser Gnostiker nicht in seiner Sammlung; aber daß mehrere derselben schon den Verfassern des Ebräer- und Jakobusbriefs, der beiden Petrinischen Briefe, der Apostelgeschichte, der dem Barnabas und Clemens von Rom beigelegten Schreiben bekannt waren, läßt sich durch gegenseitige Vergleichung dieser Schriften darthun. Was die übrigen neutestamentlichen Briefe betrifft, so mag es hier an der Bemerkung genügen, daß für keinen derselben ein Zeugniß vorliegt, welches die

Annahmen der „Tübinger“ Kritik über ihren Ursprung und ihre Abfassungszeit unmöglich machte.

Man wird zugeben müssen, daß eine derartige Ueberlieferung von der Vollständigkeit, dem Alter und der Urkundlichkeit weit entfernt ist, welche sie haben müßte, um die Aechtheit der Schriften, um die es sich handelt, wirklich sicher zu stellen. Wenn zwischen dem angeblichen Verfasser einer Schrift und ihrer ersten Erwähnung ein Zeitraum von vierzig, fünfzig, selbst von achtzig und hundert Jahren liegt, dann ist, den Ursprung dieser Schrift betreffend, für eine Zeit, welche der Buchdruckerpresse noch entbehrte, die weiteste Möglichkeit der Täuschung gegeben. Wir wissen ja nicht im Geringsten, woher den alten christlichen Schriftstellern eine Kunde über die Verfasser der Bücher zukam, die sie als Werke von Aposteln oder Apostelschülern benützten. Es ist möglich, daß sie darüber zuverlässige Nachrichten gehabt haben; es ist aber ebenso möglich, daß sie nur einer unsicheren Meinung gefolgt sind, oder daß sie die Namen der Verfasser, welche sie in ihren Exemplaren dem Titel einer Schrift beigefügt fanden, ohne weitere Prüfung annahmen, wie ja auch von uns weit die meisten, alle die in literarischer Kritik nicht geübt sind, es zu machen pflegen. Solche Angaben auf dem Titel geben aber selbstverständlich für sich genommen nur eine sehr geringe Gewähr für die Aechtheit eines Buchs, da eben Alles darauf ankommt, ob sie wahr sind, ob nicht der Verfasser sein Werk einem Anderen unterschoben, oder ein Dritter, wie dieß bei einer bloß abschriftlichen Verbreitung von Büchern so häufig vorkommt, nach bloßer Vermuthung den Namen des Verfassers seiner Handschrift beigefügt hat; oder ob nicht umgekehrt eine Schrift, welche diesen Namen ursprünglich mit Recht trug, in der Folge überarbeitet, ausgezogen, durch Zusätze bereichert, vielleicht zu etwas ganz Anderem gemacht worden ist, ohne ihn zu verlieren — ein Fall, welcher gleichfalls in der alten Literatur sehr oft vorkommt, und vor der Erfindung der Buchdruckerkunst ungleich leichter, als jetzt, möglich war. So lange daher unsere Zeugnisse für eine Schrift nicht zu ihrer angeblichen Abfassungszeit selbst hinaufreichen, sondern sich ihr nur bis auf die Entfernung von einem oder einigen Menschenaltern annähern, wie dieß bei den neutestamentlichen Schriften fast ohne Ausnahme der Fall ist, haben dieselben die bedenklichste Lücke, und sind für sich genommen

nicht im Stande, den Zweifeln der innern Kritik eine haltbare Schranke entgegenzusetzen.

Diese Lücke füllt man nun gewöhnlich kurzer Hand mit dem guten Glauben an die Kirche und die Zuverlässigkeit der kirchlichen Tradition aus. „Wie läßt es sich denken, fragt man, daß die Kirche, daß auch die hervorragendsten Männer in ihr unsere neutestamentlichen Schriften so einstimmig angenommen hätten, wenn sie sich nicht von ihrem Ursprung und ihrer Glaubwürdigkeit auf's Vollständigste überzeugt hatten? Handelte es sich doch hier für sie nicht um Kleines, stand doch die treue Ueberlieferung der Geschichte und der Lehrreden ihres Stifters, der unverfälschte Besitz der apostolischen Schriften, mit Einem Wort die ganze Lehre der Kirche und die geschichtliche Grundlage dieser Lehre hier in Frage". Aber für's Erste ist die Anerkennung unserer kanonischen Schriften in der ersten Zeit gar nicht so einstimmig erfolgt, wie man sich wohl vorstellt. Wir wissen, daß neben unsern Evangelien und statt derselben längere Zeit manche weitere im Gebrauch waren, die von jenen oft sehr bedeutend abwichen: die Judenchristen bedienten sich meist des sogenannten Ebräerevangeliums in verschiedenen Bearbeitungen, oder eines mit diesem verwandten Petrusevangeliums; unter den gnostischen Sekten, welche damals doch auch noch zur „Kirche" gehörten, waren verschiedene eigenthümliche Evangelien im Umlauf, während sie die der Judenchristen und theilweise auch die unsrigen verwarfen; Justin gebraucht neben unserm Matthäus und Lukas noch eine dritte, von unsern kanonischen verschiedene, Evangelienschrift, und ähnliche Spuren apokryphischer Evangelien finden sich auch sonst; Papias scheint nach dem oben Angeführten statt unserer vier Evangelien nur einen Matthäus und einen Markus, welche beide von den unsrigen verschieden waren, gekannt zu haben. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts kommen unsere vier Evangelien allmählig zur allgemeinen Anerkennung. Die Offenbarung des Johannes wird seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vielfach bestritten; über mehrere von den neutestamentlichen Briefen war man noch im vierten Jahrhundert nicht im Reinen. Dagegen werden längere Zeit, bis in's dritte und vierte Jahrhundert hinein, Schriften zu der neutestamentlichen Sammlung gerechnet, welche die Kirche in der Folge davon ausschloß, wie der „Hirte" des Hermas,

der Brief des Barnabas, die Apokalypse des Petrus. Diese Sammlung hat sich mit Einem Wort nur sehr langsam gebildet, und über die Anerkennung der in ihr enthaltenen Schriften ist zum Theil erst nach Jahrhunderten ein Einverständniß erzielt worden. Daß man aber hiebei von sicheren Nachrichten über ihren Ursprung ausgegangen sei, ist eine Voraussetzung, die sich am Allerwenigsten mit dem religiösen Interesse begründen läßt, mit welchem die Kirche jene Schriften betrachten mußte. Was pflegen denn die Menschen lieber zu glauben, und weniger zu prüfen, als was mit ihren Interessen, seien es nun persönliche oder Parteiinteressen, mit ihren Neigungen, ihren Bedürfnissen, ihren Vorurtheilen übereinstimmt? was wird leichter ungeprüft verworfen, als was ihnen widerspricht? In demselben Maß, wie ein politisches, ein sittliches, ein religiöses, überhaupt ein dogmatisches oder praktisches Interesse an die Annahme oder die Verwerfung einer Ueberlieferung geknüpft ist, wird immer und nothwendig das geschichtliche Interesse ihrer strengen und vorurtheilslosen Prüfung, die Unbefangenheit des kritischen Verfahrens gefährdet. Je größer die dogmatische und religiöse Bedeutung der neutestamentlichen Schriften, je lebendiger in der Kirche das religiöse und theologische Interesse war, je ausschließlicher alle Parteien in ihr ohne Ausnahme, die Orthodoxen wie die Häretiker, die Gnostiker wie die Ebjoniten, von jenem Interesse beherrscht wurden, um so unwahrscheinlicher ist es, daß sie die Schriften, welche ihnen als apostolische geboten wurden, mit kritischem Auge betrachtet, daß sie Ursprung und Inhalt derselben wissenschaftlich untersucht, daß sie die Ueberlieferung vorurtheilsfrei geprüft, Gründe und Gegengründe in der kühlen skeptischen Weise des Geschichtsforschers, für kein Ergebniß zum Voraus entschieden, abgewogen haben sollten. Sondern es läßt sich unbedingt erwarten, daß ihr Urtheil ganz und gar durch dogmatische Gründe bestimmt wurde, daß jede Partei die Schriften als apostolisch annahm, welche mit ihren Voraussetzungen und Tendenzen übereinstimmten, die ihnen widerstrebenden verwarf; und daß ebenso später die Majorität, welche sich zur katholischen Kirche zusammenfaßte, unter den als apostolisch überlieferten Schriften nur denjenigen ihre Anerkennung zollte, in welchen das religiöse Bewußtsein dieser späteren Zeit sich am Reinsten und Vollständigsten wiedererkannte. Dieß konnten aber möglicherweise ganz andere

sein, als die von der werdenden Kirche zuerst hervorgebrachten, da in diesen wohl manche Anschauungen vorkamen, welche den Späteren auf ihrem Standpunkt unverständlich und fremdartig geworden waren, und Manches fehlte, was erst in der Folge in die kirchliche Ueberzeugung aufgenommen, die größte Bedeutung für sie erhalten hatte. Daß daher die Kirche wegen der religiösen Wichtigkeit unserer neutestamentlichen Schriften ihren Ursprung gründlich untersucht, daß sie nichts Unächtes unter dieselben aufgenommen haben werde, dieß ist nicht bloß eine höchst willkührliche, sondern auch eine höchst unwahrscheinliche Annahme. Weiter dürfen wir aber auch nicht übersehen, daß es für die „Kirche", oder richtiger für die Kirchenlehrer, deren Urtheil die Uebrigen folgten, gar nicht so leicht war, sich von dem Ursprung einer Schrift mit urkundlicher Sicherheit zu überzeugen. Selbst in der neueren Zeit sind trotz aller der äußeren Hülfsmittel und der kritischen Bildung, welche sie vor dem Alterthum voraus hat, absichtliche und unabsichtliche literarische Täuschungen der auffallendsten Art vorgekommen. Fichte's Kritik aller Offenbarung z. B. wurde in ihrer ersten anonymen Ausgabe ganz allgemein Kant zugeschrieben, und würde es vielleicht heute noch, wenn der Zustand der Literatur derselbe wäre, wie vor 2000 Jahren. In die Sammlung der Hegel'schen Werke ist eine Abhandlung von Schelling und eine von F. v. Meyer gekommen. Von mehreren Shakespeare'schen Stücken ist die Urheberschaft streitig. Die Denkwürdigkeiten der Herzogin Dorothea Sibylla von Brieg sind Jahre lang allgemein für ächt gehalten und in dieser Voraussetzung von namhaften Geschichtschreibern benützt worden. Die *Εἰκὼν βασιλικὴ*, wenige Tage nach der Hinrichtung Karl's I diesem König unterschoben, wurde trotz Milton's sofortiger Widerlegung von der überwiegenden Mehrzahl anerkannt, und als sich 50 Jahre später Toland für Milton erklärte, wurde ihm dieß in England kaum weniger übelgenommen, als seine Angriffe auf den neutestamentlichen Kanon. Wenn in diesen und so manchen anderen Fällen die Täuschung entdeckt wurde, so haben wir dieß nicht allein der ungleich entwickelteren Kritik, sondern auch den günstigeren Verhältnissen der Neuzeit zuzuschreiben. Der altchristlichen Welt fehlte nicht bloß jene, sondern auch diese.

Die Kirche jener Zeit war ja keineswegs, wie man sich die Sache

oft nebelhaft genug vorstellt, eine so festgeschlossene Einheit, daß man von dem, was in einem Theile derselben vorging, sofort in jedem andern sichere Kunde hätte haben müssen. Es gab auch für den allgemeinen literarischen Verkehr nichts, was unsere Zeitschriften und Meßkataloge und ähnliche Hilfsmittel unserer Tage hätte ersetzen können. Für uns ist es freilich in den meisten Fällen ein Leichtes, über den Ursprung eines Buchs in's Reine zu kommen. Aber wenn z. B. in Rom eine Schrift in Umlauf gesetzt wurde, die ein halbes Jahrhundert vorher von einem Apostel im fernen Osten verfaßt sein sollte, oder wenn in Alexandrien ein Brief auftauchte, den ein solcher angeblich nach Kreta oder Kleinasien gerichtet hatte, wer hatte die Mittel, um die Richtigkeit dieser Angaben sicherzustellen? Man hätte in den betreffenden Gemeinden selbst reisen, man hätte genaue Nachforschungen an Ort und Stelle vornehmen müssen, welche dann wahrscheinlich erst noch in neun Fällen unter zehn zu keinem ordentlichen Ergebniß geführt hätten. Aber wenn dieß je einmal, vielleicht Jahrzehende nach dem ersten Auftreten einer Schrift, geschehen ist, so konnte sich diese mittlerweile in die Gegend, aus welcher sie herstammen wollte, verbreitet haben, und man konnte sich dort beeifert haben, ein apostolisches Schriftstück, welches die eigene Heimath so nahe anging, sich anzueignen. In der Regel wurden aber solche Nachforschungen ohne Zweifel entweder gar nicht, oder doch so spät angestellt, daß keine Aussicht mehr war, etwas damit zu erreichen. So waren also literarische Täuschungen in jener Zeit schon durch die äußeren Umstände auf's Höchste begünstigt. Noch weit mehr aber waren sie es durch den auffallenden und für uns fast unbegreiflichen Mangel an literarischer Kritik, welcher derselben theils überhaupt, theils namentlich einzelnen Kreisen darin eigen ist. Wie manches Verdienst auch die alexandrinischen Gelehrten auf diesem Feld sich erworben hatten, wenn man die alte Literatur mit kritischem Auge durchmustert, kann man nicht genug darüber erstaunen, wie allgemein Schriften anerkannt wurden, deren Unächtheit uns auf den ersten Blick einleuchtet. Selbst die klassische Literatur ist an solchen Beispielen weit reicher, als man glauben sollte; und nicht etwa nur solchen Männern, von denen keine anderen Schriftwerke zur Vergleichung vorlagen, sondern den berühmtesten und bekanntesten Namen, Schrift-

stellern, deren Eigenthümlichkeit durch zahlreiche Werke allseitig festgestellt ist, sind fremde Arbeiten, öfters nur wenige Jahre nach ihrem Tode, mit einer Dreistigkeit unterschoben worden, welcher nur die Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit gleichkommt, mit der man sich diese Unterschiebungen gefallen ließ. Wo es sich vollends um Männer aus einer entfernteren Vorzeit handelte, von denen man nichts oder nur wenig Aechtes besaß, da kannte die pseudonyme Schriftstellerei kaum irgend eine Grenze. Schriftsteller zu erdichten, Leuten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern zu unterschieben, das Neueste in ein graues Alterthum zurückzudatiren, die bekanntesten Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderlaufen — diese und ähnliche Dinge sind gerade in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich, und wie plump auch dabei oft der Betrug, wie grell die Verletzung aller geschichtlichen Möglichkeit ist, so ist es doch immer nur ein Ausnahmsfall, wenn die Täuschung von den Betheiligten bemerkt wird. Um nur Ein Beispiel aus einem Kreise anzuführen, welcher der christlichen Kirche nahe genug steht: aus der pythagoräischen Schule kennen wir theils vollständig theils in Bruchstücken mehr als sechzig Schriften, die sämmtlich von Pythagoras oder von Pythagoreern der alten Zeit herrühren wollen; aber wenn wir zwei oder drei ausnehmen, kann es bei allen übrigen nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß sie erst seit dem letzten Jahrhundert vor Christus von Neupythagoreern verfaßt worden sind, um auf diesem Wege platonische, aristotelische, stoische Sätze oder auch eigene Erfindungen als altpythagoräisch an den Mann zu bringen. Und dieß geschah größtentheils wohl in eben dem Alexandrien, welches der Hauptsitz der literarischen Kritik in der alten Welt ist, und die Zeitgenossen hatten so gar kein Auge für den wahren Sachverhalt, daß die gelehrtesten Kenner der alten Philosophie in jener Zeit Schriften, welche für uns den Stempel der Fälschung an der Stirne tragen, ganz unbefangen als ächt anführen und gebrauchen! Wenn es bei den Gelehrten vom Handwerk so aussah, wie läßt sich annehmen, daß mehr literarische Kritik bei solchen zu Hause gewesen sein werde, die von ganz anderen Interessen beseelt waren, einen anderen Beruf und anderen, der wissenschaftlichen Kritik weit ferner stehenden Bildungskreisen angehörten?

Wie es in Wahrheit bei den alten Kirchenlehrern in dieser Beziehung bestellt war, dieß können wir schon aus Einem bezeichnenden Zug abnehmen: aus der Leichtgläubigkeit, mit der eine Menge der fabelhaftesten Ueberlieferungen in der alten Kirche, und selbst von ihren gefeiertsten Lehrern, angenommen wurden, und namentlich aus jenem Wunderglauben, zu dessen genauerer Beleuchtung wir noch später Gelegenheit finden werden. Wunderglaube und Kritik sind zwei Dinge, die sich ausschließen, und wo überhaupt kein Sinn für Kritik ist, da wird auch kein Sinn für literarische Kritik sein. Wen es nichts kostet, das Unwahrscheinlichste, selbst aus der nächsten Gegenwart als Thatsache hinzunehmen, wenn es nur seiner Kirche und seiner Partei dient, den wird es noch viel weniger kosten, eine Schrift ohne urkundliche Beglaubigung für ächt anzunehmen, wenn sie nur mit seiner Ueberzeugung, seinem religiösen Interesse und Bedürfniß übereinstimmt. Wir brauchen uns aber nicht auf Vermuthungen zu beschränken: wir können an vielen unantastbaren Beispielen nachweisen, wie weit selbst die gelehrtesten und bedeutendsten Männer der alten Kirche, man kann fast sagen von jeder Ahnung dessen entfernt waren, was man literarische Kritik nennt. Aus der großen Menge solcher Belege mag hier nur eine Anzahl der schlagendsten ausgewählt werden. Im zweiten Jahrhundert vor Christus hatte ein alexandrinischer Jude, Namens Aristobul, zur Empfehlung des Judenthums Aussprüche griechischer Dichter zusammengestellt, die er auf's Unverschämteste gefälscht hatte. Clemens (um 200 n. Chr.) und Eusebius (340), zwei der gelehrtesten Kirchenväter entnehmen ihm solche Stellen, und keinem von beiden steigt ein Verdacht auf, wenn er z. B. Orpheus von Abraham, von Moses und den 10 Geboten, Homer von der Heiligkeit des Sabbaths reden hört. Einer Reihe ähnlicher Fälschungen, theils von Juden, theils von Christen begangen, verdanken die sibyllinischen Weissagungen ihr Dasein. Uns scheint es rein unmöglich, diesen Betrug nicht zu entdecken: eine messianische Prophetie im Munde der alten Sibylle, mit den genauesten Hinweisungen auf späte Ereignisse, wie Nero's Muttermord und den Ausbruch des Vesuv unter Titus, im Uebrigen aber natürlich so wenig, als irgend eine andere derartige Weissagung eingetroffen — wer könnte heutzutage stumpf genug sein, um in so plumper Weise getäuscht zu werden? Aber unter den christlichen Apologeten ist keiner, der nicht die

Sibylle so gläubig, wie irgend einen alttestamentlichen Propheten zum Zeugen aufriefe, und als der Christengegner Celsus diese unterschobenen Zeugnisse zurückwies, trat ihm Origenes mit der vollen Ueberzeugung von ihrer Berechtigung entgegen. — Ebenso wenig bezweifelt Clemens (Strom. V, 599), daß Zoroaster, in der Schlacht gefallen, nach einiger Zeit wieder in's Leben zurückgekehrt, und daß die Schrift ächt sei, worin er erzählte, was er im Todtenreich gesehen hatte. Für uns freilich reicht seine eigene Mittheilung hin, um uns in diesem Buch Zoroasters die ungereimte Nachahmung eines platonischen Mythus erkennen zu lassen. — Wie ferner griechische Schriftsteller im Interesse des Judenthums von Juden gefälscht wurden, so erlaubten sich Christen schon frühe in ihrem Interesse Fälschungen in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments. Der Verfasser des Barnabasbriefes und Justin der Märtyrer, der letztere einer von den einflußreichsten Theologen der älteren Kirche und der wichtigste Zeuge über unsere neutestamentlichen Schriften, gebrauchen mehrere solche von Christen unterschobene Stellen als Schriftzeugnisse. Dabei weiß Justin recht wohl, daß sie im ebräischen Text fehlen. Aber statt sich dadurch auf die richtige Spur leiten zu lassen, stellt er die völlig aus der Luft gegriffene Behauptung auf, die Juden hätten die betreffenden Stellen aus den ebräischen Exemplaren ausgemerzt, und statt sich über den frommen Betrug seiner Glaubensgenossen zu schämen, kanzelt er die Gegner — ohne Zweifel im besten Glauben an sein Recht — wegen des entsetzlichen Verbrechens ab, das sie durch ihre angebliche Schriftverstümmelung begangen haben. Ein andermal hat derselbe Justin, wie es scheint, gar selbst eine Urkunde gefälscht, ohne es zu wissen. Für die Legende vom Magier Simon beruft er sich auf die Bildsäule, welche diesem Zauberer auf der Tiberinsel gesetzt worden sei, mit der Inschrift: Simoni deo Sancto. Justin lebte in Rom, und jene Inschrift konnte ihm aus eigener Anschauung bekannt sein. Glücklicherweise ist sie aber auch uns bekannt, seitdem sie im J. 1574 an dem von Justin bezeichneten Ort ausgegraben worden ist, und so wissen wir denn auch, daß sie nicht so lautete, wie er angibt, sondern Semoni Sanco Deo Fidio u. s. w. Der Semo Sancus aber ist eine altrömische Gottheit. Justin hat sich durch seine Flüchtigkeit zu einem Lesefehler verleiten lassen, den wir ihm nicht

einmal so hoch anrechnen wollten, wenn er nicht zugleich von der äußersten Unkritik gegen die Abenteuerlichkeiten der Simonssage Zeugniß ablegte. So auffallend uns aber diese auch sein mag, und so bedeutend der Gegenstand, um den es sich handelt, die Geschichte des Erzketzers Simon, in die Ueberlieferung über die älteste Kirche eingreift, so wird doch der Irrthum Justin's von Irenäus, Tertullian, Eusebius und wie Vielen sonst noch wiederholt, ohne daß es einem einzigen in den Sinn gekommen wäre, der Sache genauer nachzugehen. — Papias und nach ihm Irenäus erzählen, angeblich aus dem Munde des Apostels Johannes, einen Ausspruch Christi, welchen dieser freilich niemals gethan haben kann, da er dem krassesten jüdischen Chiliasmus entsprungen ist: im tausendjährigen Reiche werde es zum Genuß für die Frommen Weinstöcke geben, so ungeheuer, daß an jedem 10,000 Reben, und an jeder Rebe 10,000 Zweige, und an jedem Zweig 10,000 Schossen, und an jeder Schosse 10,000 Trauben und an jeder Traube 10,000 Beeren wachsen, und jede Beere werde 40 Flaschen Wein geben. Nach demselben Maßstab der Waizen und die übrigen Gewächse. Und beide Kirchenväter glauben nicht allein, daß so kindische Dinge von Christus gelehrt und von Johannes fortgepflanzt sein können, sondern demselben Apostel schreibt Irenäus doch zugleich unser viertes Evangelium, die idealste, dem Judenthum und dem jüdischen Chiliasmus fernliegendste Schrift des N. Testamentes zu, und daß von diesen zwei Annahmen jede die andere ausschließt, davon hat er keine Ahnung. — Alttestamentliche Apokryphen von sehr jungem Datum, erst dem Ende der vorchristlichen oder gar der christlichen Zeit angehörig, werden allgemein ihren angeblichen Verfassern zugeschrieben, das Buch Henoch z. B., dessen Grundschrift um 110 v. Chr. verfaßt sein mag (schon vor unserem Brief des Judas), dem Vater Methusalah's u. s. w. — Der Brief des edessenischen Fürsten Abgar an Jesus und Jesu Antwortschreiben darauf wird von Eusebius in gutem Glauben mitgetheilt. — Selbst in Fällen, wo die Nähe der Zeit und des Orts eine Entdeckung der Täuschung leicht genug gemacht hätte, ließ man sich doch täuschen. So hatte z. B. ein Christ eine Erzählung über den Tod und die Auferstehung Jesu verfertigt, welche mit unsern evangelischen Darstellungen ganz übereinstimmend sich selbst für einen von Pilatus an Kaiser Tiberius erstatteten amt-

lichen Bericht ausgab. Wäre Quellenkritik die Sache der damaligen Kirche gewesen, so hätten doch wohl Nachforschungen über die Aechtheit eines so wichtigen Aktenstücks stattfinden müssen. Aber davon zeigt sich keine Spur: der Bericht des Pilatus war der christlichen Sache zu günstig, als daß man seine Urkundlichkeit hätte bezweifeln können. — Das Gleiche gilt von den angeblichen Erlassen römischer Kaiser zu Gunsten der Christen. Nicht genug, daß Eusebius ein solches dem Antoninus Pius unterschobenes Edikt als ächt mittheilt, und auf dasselbe leichtfertiger Weise auch Aeußerungen eines Zeitgenossen von Antoninus bezieht, welche in Wahrheit auf ganz andere Rescripte gehen: schon Justin beruft sich um's Jahr 140 gegen Antoninus Pius auf ein uns erhaltenes Edikt Hadrian's, das aller Wahrscheinlichkeit nach unächt ist, und Tertullian i. J. 198 auf einen noch gleichfalls vorhandenen Erlaß Mark Aurel's, worin dieser Kaiser die wunderbare Errettung seines Heeres durch das Gebet christlicher Soldaten (das Wunder der sog. legio fulminatrix) berichtet, den Christen Religionsfreiheit gewährt und ihre Ankläger mit den schwersten Strafen bedroht. Jene Wunder müßten i. J. 174 v. Chr. stattgefunden haben. Die Unterschiebung ist also eine ziemlich neue. Aber so wenig dieser Umstand Tertullian verhindert hat, an die Aechtheit des kaiserlichen Erlasses zu glauben, ebenso wenig ist ihm das Bedenken aufgestiegen, daß unmöglich i. J. 174 ein solches Edikt, und aus solcher Veranlassung, ergangen sein könne, da unmittelbar darauf (177), unter desselben Mark Aurel's Regierung, von den römischen Behörden eine schwere Verfolgung über die gallischen Christen verhängt wurde. — Doch wie kann man sich hierüber bei einem Tertullian wundern? Ist es doch selbst dem gelehrten Origenes begegnet, nicht allein hinsichtlich der Sibyllinen und ähnlicher Erzeugnisse den herrschenden Annahmen zu folgen, sondern auch eine nicht zwanzig Jahre vorher in Rom einem Manne des ersten Jahrhunderts unterschobene Schrift (die clementinischen Recognitionen) bereits im J. 231 als ächt zu benützen. Hat doch die nachgewiesene und von dem Verfasser selbst eingestandene Thatsache der Erdichtung die Kirche nicht abgehalten, ein so apokryphisches Machwerk, wie die Acta Pauli et Theclae vom zweiten Jahrhundert her fast einstimmig im Gebrauch zu behalten und auf Grund dieser Legende der Heiligen ein Fest zu

feiern. Um den Verfasser einer Schrift machte man sich eben damals wenig Sorge, wenn nur ihr Inhalt dem Geschmack und Bedürfniß der Zeit zusagte. Ueber die Fragen, worauf es bei literarischen Untersuchungen ankommt, hatte man so wenig ein Bewußtsein, daß man sie weder zu stellen, noch ordentlich zu beantworten wußte. Wenn z. B. Irenäus (III, 12, 8) beweisen will, daß nur unsere vier Evangelien, nicht mehr und nicht weniger, anzunehmen seien, so thut er nichts von alle dem, was wir in diesem Falle thun würden; er sucht weder durch Prüfung der äußeren Zeugnisse noch durch eine genauere Analyse ihres Inhaltes ihr Alter, ihre Aechtheit, ihre Glaubwürdigkeit festzustellen; er schlägt einen kürzeren Weg ein: es muß vier Evangelien geben, sagt er, und nicht mehr, da es ja auch vier Himmelsgegenden und vier Hauptwinde gibt, und da die Cherubim vier Gesichter haben. Wir werden nicht bezweifeln, daß diese Gründe seinen Lesern ganz einleuchtend gewesen sind: aber wer sich die Aufgabe der Kritik auch nur im Groben klar gemacht hat, dem wird eine derartige Beweisführung doch nicht in den Sinn kommen. — Ein solcher würde aber freilich auch jener allegorischen Auslegung den Abschied geben, von welcher die ganze patristische Theologie, wie schon vor ihr und gleichzeitig die griechische und die jüdische beherrscht ist. Wenn einem Theologen der Buchstaben der heiligen Schriften so gleichgiltig ist, daß ihm selbst seine äußerste Mißhandlung kein Bedenken macht, wenn er den Schriftstellern, die er erklären soll, auch das Fernste und Fremdartigste, falls es nur erbaulich oder geistreich lautet, mit beruhigtem Gewissen unterschiebt, so zeigt er eben damit, daß er überhaupt für geschichtliche Dinge keinen Sinn hat; dem, welcher das Leichtere, die richtige Auffassung des Gegebenen, so verfehlt, das Schwerere, die geschichtliche Kritik, zutrauen, heißt Trauben an den Dornen suchen. Wenn man die alten Kirchenlehrer als untadelhafte Zeugen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften behandelt, wenn man jeden Zweifel an ihrer Unfehlbarkeit der Kritik als eine Majestätsbeleidigung gegen die Kirche in's Gewissen zu schieben sich berechtigt glaubt, so zeigt man damit nur, daß man die Schriften jener Männer entweder nicht kennt, oder daß man sich bei ihrer Lesung die Augen den klarsten Thatsachen gegenüber zugehalten hat. Die Aufgabe dieser Männer war nun einmal eine andere, als die des Ge-

schichtsforschers, und dieser ihrer Aufgabe sind sie mit glänzendem Erfolg und bewunderungswürdiger Hingebung nachgekommen; zur literarischen Kritik dagegen fehlte es ihnen gleich sehr an der inneren Befähigung, wie an den äußeren Hilfsmitteln; ebendeßhalb darf man aber auch eine solche nicht von ihnen erwarten und den Mangel an urkundlichen Zeugnissen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften nicht durch ein nebelhaftes Vertrauen auf ihre Zuverläßigkeit ersetzen wollen. Nicht einmal die Voraussetzung ist begründet, daß diese Schriften wenigstens um Vieles früher sein müssen, als die ersten Spuren ihres Gebrauchs. Denn theils können wir manche Fälle anführen, in denen unterschobene Schriften sofort als ächt anerkannt und gebraucht wurden, wie von Origenes die clementinischen Recognitionen, von Tertullian der Erlaß Mark Aurel's, wie später die Schriften des Areopagiten Dionysius, welche um den Anfang des 6. Jahrhunderts einem Manne des ersten unterschoben, trotz der augenfälligsten Unächtheit, schon auf einer Synode d. J. 532 benützt werden; theils läßt sich überhaupt nicht annehmen, daß es sich damit in der Regel anders verhalten habe. Wer eine Schrift unter falschem Namen verfaßt, der will damit eine bestimmte Wirkung in seiner Zeit erreichen, er wird daher diese Schrift sofort in Umlauf setzen, und wenn sie nun von den ersten Lehrern für ächt angenommen wird, so wird sie sich ganz ebenso schnell, ja wegen des Namens, den sie trägt, vielleicht schneller verbreiten, als jedes andere Buch, dessen Verfasser sich genannt hat. Nur wenn ein Werk ohne das eigene Zuthun des Schriftstellers einem Verfasser beigelegt wird, weil der rechte nicht bekannt ist, wird dazu in der Regel längere Zeit erforderlich sein, wiewohl dieß auch in diesem Fall nicht unbedingt gilt; — Fichte's Kritik aller Offenbarung z. B. wurde unmittelbar nach ihrem Erscheinen Kant zugeschrieben. Hat dagegen ein Buch von Anfang an einen falschen Namen getragen, so läßt sich durchaus kein Grund absehen, weßhalb es nicht, falls es überhaupt für ächt angenommen wird, dann auch unmittelbar nach seinem Erscheinen mit demselben Eifer und in derselben Allgemeinheit sollte als ächt benützt werden können, wie dieß heutzutage etwa bei einem neuentdeckten Werke aus dem Alterthum der Fall ist.

Eben diese Voraussetzung hält man nun freilich bei den neutesta-

mentlichen Schriften für unmöglich. Wie wäre es denkbar, fragt man, daß diese Schriften von ihren Verfassern unter falschen Namen bekannt gemacht worden wären? würden dadurch nicht die heiligen Schriftsteller zu Fälschern und Betrügern, die Religion, welche auf diese Schriften gebaut ist, zu einem Werk grober Täuschung, und die Kirche, welche diese Täuschung nicht bemerkt haben soll, zu einem Haufen von Einfältigen? Ist es aber nicht vielmehr gleich unglaublich, daß sie den Betrug nicht entdeckt, und daß sie dem entdeckten ihre Anerkennung ertheilt hätte? Ehe man jedoch diese oft vernommenen Anschuldigungen wiederholt, wäre es wohlgethan, sich zu besinnen, ob sich nicht vielleicht mehr Eifer als richtiges Verständniß darin ausspricht. Denn für's Erste handelt es sich hier nicht um alle neutestamentlichen Schriften. Einen ächten Grundstock derselben hat vielmehr wenigstens die „Tübinger“ Kritik nie geläugnet. Ebenso wenig hat sie behauptet, daß alle die Schriften, deren Aechtheit sie bestreitet, im strengen Sinne des Worts für unterschoben zu halten seien. Man muß hier vielmehr verschiedene Fälle unterscheiden. Ein Schriftsteller kann ein Werk, das er selbst allein verfaßt hat, einem anderen beilegen, wie wir dieß z. B. von den Verfassern der unächten Briefe von Aposteln annehmen. In diesem Fall haben wir eine reine Unterschiebung. Es ist aber zweitens auch möglich, daß er das fragliche Werk nicht seinem ganzen Inhalt nach selbst verfaßt, sondern nur ein älteres überarbeitet, und dieser Ueberarbeitung den Namen des ursprünglichen Verfassers gelassen hat. In dieser Art mag z. B. aus der Spruchsammlung des Matthäus durch mehrfache Bearbeitung unser Matthäusevangelium, aus unserem ersten und dritten Evangelium unter Beiziehung einer weiteren, dem Markus beigelegten Evangelienschrift, unser Markus, aus dem Reisebericht des Lukas unsere Apostelgeschichte entstanden sein. Wie bedeutend in einem solchen Fall auch die Erweiterungen und Veränderungen waren, die mit der Grundschrift vorgenommen wurden, so konnte man sich doch berechtigt glauben, den ursprünglichen Titel der letzteren stehen zu lassen. Es konnte drittens geschehen, daß eine Schrift, deren Verfasser sich nicht genannt hatte, von den Späteren nach eigener Vermuthung diesem oder jenem bekannten Mann zugeschrieben wurde, wie der Ebräerbrief bald dem Paulus, bald dem Barnabas, der Barnabasbrief, welcher seinen Ver-

fasser nicht nennt, seine Zeit aber deutlich als eine spätere bezeichnet, diesem Genossen der Apostel. Endlich konnte auch das vorkommen, daß eine Schrift zwar ihren Inhalt, nicht aber ihre Abfassung dem beilegte, welcher in der Folge für ihren Verfasser gegolten hat, und daß erst die Späteren beides verwechselten. Dieß scheint z. B. bei dem vierten Evangelium der Fall zu sein. Der Verfasser dieses Buches will unverkennbar seinen Inhalt als das ächte johanneische Evangelium betrachtet wissen, aber daß er selbst der Apostel Johannes sei, sagt er nirgends, vielmehr redet er von diesem, wie von einer dritten Person. So lautet auch die Ueberschrift unserer Evangelien nicht: Evangelium des Matthäus, des Johannes u. s. w., sondern Evangelium nach Matthäus u. s. f., zu deutsch: die Geschichte des Heils nach der Ueberlieferung des Matthäus, des Johannes u. s. w. So hätte aber auch ein Dritter seine Schrift benennen können, und selbst wenn sie ganz andere Dinge enthielt, als ein Matthäus oder Johannes ehedem erzählt hatten, konnte er doch ebenso fest überzeugt sein, die ächte apostolische Ueberlieferung wiederzugeben, als z. B. unsere neueren Theologen überzeugt sind, die reine Bibellehre zu geben, wenn auch oft in ihren Dogmatiken ganz andere Dinge stehen, als in der Bibel. — Weiter ist es aber ein sehr übereilter Schluß, wenn man meint, wer einen Theil der neutestamentlichen Schriften ihren angeblichen Verfassern abspricht, der mache sofort, das Christenthum und die christliche Kirche zu einem Erzeugniß des Betrugs und der Täuschung. Ist denn der christliche Glaube und die christliche Gemeinde ursprünglich das Werk dieser Schriften, und sind nicht vielmehr umgekehrt die Schriften ein Denkmal des schon vorhandenen und in der Christengemeinde lebenden Glaubens? und bleiben sie dieß nicht gleichsehr, mögen nun wenige Jahrzehende, oder mag ein ganzes Jahrhundert zu ihrer Abfassung nöthig gewesen sein, mögen ihre Verfasser so oder so geheißen haben? Hat man denn ganz vergessen, was schon Lessing so siegreich erwiesen hat, daß der Buchstabe nicht der Geist ist und die Bibel nicht die Religion? Daß das Christenthum Jahrhunderte lang sich weit mehr durch mündliche Ueberlieferung, als durch Schriften, fortgepflanzt hat? daß diese Religion und ihr Stifter bleiben, was sie sind, wie es sich auch mit unserer geschichtlichen Kenntniß derselben und mit den Büchern verhalten mag,

denen wir diese Kenntniß verdanken? Was jedoch die Hauptsache ist: von Betrug und Fälschung kann mit Beziehung auf die neutestamentlichen Schriften auch dann nicht gesprochen werden, wenn ein Theil derselben wirklich von spätern Verfassern Aposteln und Apostelschülern mit Absicht und Bewußtsein beigelegt sein sollte. Denn wie ein solches Verfahren moralisch zu beurtheilen ist, ob es sich als Fälschung bezeichnen läßt, oder nicht, dieß hängt ganz und gar von den Begriffen und der Sitte der Zeit ab, um die es sich handelt, und diese hinwiederum werden zunächst von der Entwicklung des literarisch-kritischen Bewußtseins bedingt sein. Uns freilich erscheint es auf den ersten Anblick fast unbegreiflich, daß es Jemand für erlaubt halten sollte, einer Schrift, die er selbst verfaßt hat, einen beliebigen andern Namen vorzusetzen, das eigene Werk einem Apostel oder sonst einem gefeierten Manne der Vorzeit zuzuschreiben. Aber dieß erscheint uns nur deßhalb so, weil wir der schriftstellerischen Individualität einen selbstständigen Werth beizulegen, dem Schriftsteller ein geistiges Eigenthumsrecht auf sein Werk zuzugestehen, den Schriften, welche wir in die Hand bekommen, uns kritisch gegenüberzustellen, sie zunächst nur als die Berichte und Meinungsäußerungen dieser bestimmten Individuen zu behandeln gewohnt sind, für deren Beurtheilung die Persönlichkeit ihrer Verfasser wesentlich mit in Betracht kommt. Denken wir uns dagegen eine Zeit, für welche alle diese Rücksichten nur in sehr geringem Maaße vorhanden waren, welcher die Persönlichkeit des Schriftstellers in seinem Werk unterging, welche nicht, wie wir, zuerst nach dem Verfasser fragte, um hiernach die Glaubwürdigkeit der Schrift zu bestimmen, sondern welche umgekehrt, wie wir dieß bei der alten Kirche gefunden haben, jede genauere Nachforschung nach dem Verfasser einer Schrift unterließ und jede, auch die unwahrscheinlichste Angabe darüber sich gefallen ließ, sobald nur der Inhalt derselben ihr zusagte, — denken wir uns eine solche Zeit, so werden wir es ganz natürlich finden, daß in ihr an der Unterschiebung einer Schrift nicht der gleiche Makel haften konnte, daß eine solche nicht mit demselben Bewußtsein des Unrechts verbunden zu sein brauchte, wie dieß heutzutage der Fall ist. Der Name des Verfassers hat für diesen Standpunkt noch keine selbstständige Bedeutung, sondern er erhält dieselbe erst durch den Inhalt der Schrift; wer daher etwas Gutes,

Wahres, Erbauliches geschrieben zu haben überzeugt ist, der mag es getrost einem Andern in den Mund legen, er thut diesem ja damit kein Unrecht, da er ihm vielmehr nur von seinem Eigenthum etwas abtritt; er beeinträchtigt ebenso wenig die Leser, für die es ja nicht darauf ankommt, wer etwas, sondern was er geschrieben hat. Die Grenzlinie zwischen Dichtung und Geschichte, und ebendamit auch die zwischen erlaubter und unerlaubter Dichtung, ist im allgemeinen Bewußtsein noch nicht scharf gezogen, das Recht der Individualität erst sehr unvollständig anerkannt. Man würde es für unerlaubt halten, einem Namen, den man verehrt, Unwürdiges zu unterschieben, aber ihm solches zuzuschreiben, was gut und seiner würdig ist, hält man nicht allein für erlaubt, sondern sogar für verdienstlich. Auch das klassische Alterthum folgt vielfach diesen Grundsätzen. Wenn z. B. die griechischen und römischen Geschichtschreiber den handelnden Personen ganz unbedenklich selbstgemachte Reden in den Mund legen, so ist zwischen diesem Verfahren und dem eines Schriftstellers, welcher ein selbstgemachtes Werk einem Früheren unterlegt, in moralischer Beziehung durchaus kein Unterschied; in beiden Fällen werden eben einem Andern Aeußerungen zugeschrieben, die er nicht wirklich gethan hat, und ob dieß schriftliche oder mündliche, längere oder kürzere sind, ist moralisch vollkommen gleichgiltig; daß aber jene Reden sein eigenes Werk seien, sagt uns, wenn ich mich recht erinnere, kein Anderer als Thucydides. Wenn Plato seinen Sokrates ganze Bände hindurch sagen läßt, was er in seinem Leben nie gesagt oder gedacht hat, und wenn er diese Reden recht geflissentlich an geschichtliche Veranlassungen anknüpft und mit allem Schein der geschichtlichen Wirklichkeit zu umgeben sucht, wenn Xenophon, Aeschines und andere Sokratiker in ihrer Art ebenso verfahren sind, so kann man nicht sagen, diese Männer wollen jene Reden damit nicht für geschichtlich ausgeben; das Richtige ist vielmehr, daß sie gegen die geschichtliche Wahrheit derselben, mit Ausnahme weniger Darstellungen, vollkommen gleichgiltig sind, daß ihnen das Geschichtliche nur ein unselbstständiges Vehikel ihrer Gedanken ist: was sich ihnen als die wahre sokratische Philosophie darstellt, das lassen sie theils aus Pietät theils aus künstlerischen Rücksichten von dem Stifter dieser Philosophie selbst vortragen; daß sie damit ihm gegenüber ein Unrecht, den Lesern gegenüber einen Betrug begehen könn-

ten, kommt ihnen nicht in den Sinn. Nicht anders haben es aber, nach der Annahme der neuesten Kritik, auch diejenigen christlichen Schriftsteller gemacht, welche ihre Auffassung der paulinischen oder petrinischen Lehre von Paulus oder Petrus, ihre Auffassung des Christenthums von dem Stifter desselben aussprechen ließen: an einen Betrug darf man hier so wenig wie dort denken, weil es sich für diese Schriftsteller überhaupt nicht um die Geschichtlichkeit, sondern um den Inhalt der betreffenden Reden und Schriften handelte. Der Name eines Apostels, einer Schrift vorgesetzt, soll dem Leser ihren Inhalt als einen ächt apostolischen an's Herz legen: ob der Apostel wirklich so gesprochen hat, ist gleichgiltig, wenn er nur nach der Meinung des Verfassers so hätte sprechen können, und eben als Apostel so hätte sprechen müssen. Heutzutage werden wir freilich einem Schriftsteller diese Freiheit nicht mehr gestatten, aber ehedem verhielt es sich damit ganz anders. Besonders in der späteren Zeit des klassischen Alterthums, gerade in den Jahrhunderten, welchen die neutestamentlichen Schriften angehören, war diese pseudonyme Schriftstellerei an der Tagesordnung. In diesen Zeitraum fällt z. B. jene massenhafte Unterschiebung pythagoreischer Bücher, deren schon oben gedacht wurde. Aber weit entfernt, daran Anstoß zu nehmen, belobt Jamblich (V. Pyth. 198) die Pythagoräer, daß sie auf eigenen Ruhm verzichtend ihre Werke dem Meister der Schule zugeschrieben haben. Was wir eine Fälschung nennen, nennt er einen Akt der Pietät und der Bescheidenheit — ähnlich wie der Verfasser der Legende von Paulus und Thekla, über seiner Erdichtung zur Rede gestellt, erklärte: er habe dieß aus Liebe zu dem Apostel gethan. So verschieden wird dasselbe von Verschiedenen beurtheilt. Nahm man doch keinen Anstand, wie man Eigenes Anderen unterschob, so auch umgekehrt Fremdes sich anzueignen. Nichts ist in der Literatur dieser Zeit häufiger, als daß ein Schriftsteller ganze Abschnitte aus fremden Werken wörtlich oder im Auszug in seine eigenen aufnimmt, ohne auch nur seine Quelle zu nennen; und dieß thun nicht etwa nur dunkle Compilatoren der spätesten Zeit, sondern auch angesehene Schriftsteller machen es ebenso, ohne daß sie den Vorwurf des Plagiats zu scheuen hätten, oder sich eines Unrechts bewußt wären. Aristotelische Schüler, z. B. wie Eudemus und Theophrast, haben unter ihrem eigenen Namen Physiken, Ethiken u. s. w. herausgegeben, welche nur Ueberarbeitun-

gen der aristotelischen waren und diese oft wörtlich wiedergaben; Cicero hat bedeutende Theile seiner philosophischen Schriften geradezu aus griechischen Werken entlehnt, die er nur das eine- und anderemal namhaft gemacht hat. Man sieht deutlich: unsere Begriffe von geistigem Eigenthum waren damals noch nicht vorhanden, sowohl der Name der Schriftsteller, als der Inhalt ihrer Werke, wurde in einem Grade, wie wir dieß nicht mehr zuläßig finden, als Gemeingut behandelt; wenn man daher das Verfahren jener Zeit nach dem Maßstab der unserigen beurtheilen wollte, so würde man kaum weniger fehlgehen, als wenn man die Paragraphen eines neueren Strafgesetzes über Aneignung fremden Eigenthumes auf den platonischen Staat oder das alte Sparta anwenden wollte. Daß auch die Juden und die Christen in ihrer religiösen Schriftstellerei nach den gleichen Voraussetzungen verfuhren, läßt sich durch zahlreiche Beispiele darthun. Wer möchte z. B. behaupten, daß jene alttestamentlichen Pseudepigraphen, an deren Aechtheit nicht zu denken ist, wie das Buch Henoch, das vierte Buch Esra, das Testament der zwölf Patriarchen, ernste und religiöse Bücher, die auch von der Kirche fleißig gebraucht wurden, von Fälschern und Betrügern herrühren? Wer könnte dasselbe von christlichen Schriften, wie die ignatianischen Briefe, der Brief Polykarp's, die clementinischen Homilien und Recognitionen, die apostolischen Constitutionen, annehmen — Schriften von der höchsten Bedeutung, deren Unächtheit aber theils allgemein zugestanden, theils wenigstens aus sachlichen Gründen kaum zu bezweifeln ist? Nicht einmal die jüdischen und christlichen Sibyllinen wird man nach unsern Begriffen von Schriftfälschung beurtheilen dürfen, und wenn der Gnostiker Marcion aus dem Lukasevangelium sich ein eigenes nach seinem System zurecht machte, wird man nicht sagen dürfen, er habe dasselbe verfälschen, sondern vielmehr, er habe das vermeintlich verfälschte reinigen, das ächte pauliniſche Evangelium wiederherstellen wollen; das Gleiche wird überhaupt von der Mehrzahl jener vielen neutestamentlichen Apokryphen gelten, von denen wir noch Kunde haben. Auch in unserer kanonischen Sammlung sind manche Bücher, bei denen eine absichtliche Unterschiebung unbestreitbar vorliegt. Von den Sprichwörtern Salomo's z. B., dem Prediger, dem Buch der Weisheit wird kaum noch irgend Jemand, von den Weissagungen Daniel's

und dem zweiten Brief des Petrus werden nur äußerst Wenige zu behaupten wagen, daß sie ächt seien; ebenso unläugbar ist aber, daß diese Schriften sich selbst dem König Salomo, dem Propheten Daniel, dem Apostel Petrus beilegen, daß sie theilweise, wie eben der zweite Petrusbrief und das Buch Daniel, recht geflissentlich darauf ausgehen, diesen ihren Ursprung zu beglaubigen, daß jenen Männern auch die Kirche bis auf die neuere Zeit herab sie beigelegt hat, daß die pseudodanielischen und pseudosalomonischen Schriften schon von den späteren Juden für ächt gehalten und im Neuen Testament ebenso, wie das Buch Henoch, als ächt gebraucht werden. Wollen wir nun die Verfasser jener so schönen und bedeutenden, von einem ernsten sittlichen und religiösen Geist erfüllten Schriften Fälscher und Betrüger nennen, hat die Kirche und haben schon die ältesten Christen, für welche namentlich Daniel die höchste Wichtigkeit hatte, sich von Fälschern und Betrügern irre führen lassen, oder ist nicht vielmehr das Richtigere das Zugeständniß, daß eben die Schriftstellerei jener Zeit nach andern Grundsätzen beurtheilt sein will, als die unserige, daß wir unsere Begriffe von schriftstellerischem Eigenthum, unsern moralischen Maßstab nicht an sie anlegen dürfen? Finden wir doch die gleiche Unbefangenheit der pseudonymen Schriftstellerei auch noch bei solchen, die unserer Zeit weit näher stehen. Von den Waldensern z. B. ist jetzt erwiesen, daß ihre angeblich bis zu den Anfängen der Sekte hinaufreichenden Religionsschriften erst im 16. Jahrhundert — ohne Zweifel aus dem besten Gewissen — verfaßt oder umgearbeitet worden sind, um die dogmatischen Früchte der Reformation der Partei anzueignen, und ein theologischer Rigorist, wie Farel, trug kein Bedenken, über seine Disputation mit Färbity einen Bericht zu veröffentlichen, der sich ausdrücklich für das Werk eines katholischen Notars ausgibt, und dieses Vorgeben durch Lobsprüche auf den von Farel verachteten Färbity beglaubigt (Kirchhofer, Leben Farel's I, 182.).

Aehnlich, wie mit der bisher besprochenen Frage, verhält es sich auch mit der Behauptung, welche der neueren Kritik gleichfalls so sehr verübelt worden ist, daß in die biblischen und so auch in die neutestamentlichen Darstellungen möglicherweise viel Ungeschichtliches Eingang gefunden haben könne; wobei wir es übrigens hier eben nur mit der Behauptung dieser Möglichkeit zu thun haben, ganz abgesehen von

der Frage, ob solche ungeschichtliche Bestandtheile und wie viel deren in jenen Darstellungen wirklich vorkommen. So anstößig diese Behauptung dem sein muß, welchem die Unfehlbarkeit der biblischen Schriften vor aller Untersuchung feststeht, so natürlich wird sie der unbefangenen geschichtlichen Erwägung erscheinen. Für's erste nämlich läßt sich nicht bezweifeln, daß die Geschichte Jesu und der Apostel Anfangs ausschließlich oder doch ganz überwiegend durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurde und nur eine willkürliche Voraussetzung ist es, wenn man meint, dieses Uebergewicht der mündlichen Ueberlieferung über die schriftliche könne nur wenige Jahre gedauert, und es müsse mit der ersten Abfassung christlicher Geschichtsbücher sofort aufgehört haben. Wir wissen vielmehr, daß noch im zweiten Jahrhundert über die Reden und Thaten Jesu eine Menge Erzählungen im Umlauf waren, aus denen z. B. Papias (um 120) die glaubwürdigen sammeln will, weil er sich von der mündlichen Ueberlieferung mehr Belehrung verspricht, als von Büchern; wir sehen noch um die Mitte dieses Jahrhunderts Hegesippus die christliche Welt durchreisen, um die Lehrüberlieferungen der Kirche, welche damals offenbar noch keine normative Schriftsammlnng gehabt haben kann, zu erkunden, noch am Ende desselben Irenäus und Tertullian gegen die Gnostiker auf die kirchliche Tradition, als den einzigen sicheren Haltpunkt, sich stützen, weil die Aechtheit und Geltung der Schriften noch im Streit lag. Das Christenthum ist ursprünglich ungleich mehr durch persönliche Verkündigung als durch Schriftstellerei verbreitet, auch die Geschichte seines Ursprunges ist daher nothwendig zunächst von Mund zu Mund überliefert worden. Wie unwahrscheinlich es aber ist, daß ein geschichtlicher Bericht auf diesem Wege sich unverändert erhalte, zeigt schon die tägliche Erfahrung. Man beobachte nur einmal die Wandlungen der Sage im Großen oder im Kleinen. Wie schwer ist es nicht in der Regel, über Dinge, die sich kaum erst zugetragen haben, an Ort und Stelle selbst durchaus zuverläßige Nachrichten zu erhalten, sobald man es nicht mit Augenzeugen zu thun hat!

Wenige Tage, ja wenige Stunden reichen oft hin, um das Geschehene vollständig zu entstellen, um ohne alle bestimmte Absicht etwas rein Sagenhaftes an seine Stelle zu setzen. Was muß nicht Alles

möglich sein, und was ist nicht Alles nachweisbar schon vorgekommen, wo die Sage in Raum und Zeit weite Wege zu durchlaufen hatte, wo der spätere Erzähler von dem Schauplatz der Begebenheiten entfernt, durch lange Jahre, vielleicht durch mehrere Menschenalter von den Ereignissen getrennt, nach mündlicher Ueberlieferung berichtet! Selbst dem sorgfältigsten kritischen Geschichtsforscher ist es in solchen Fällen unzähligemale unmöglich, den Thatbestand auch nur mit einiger Sicherheit herzustellen; um wie viel weniger solchen, bei denen wir nur ein Kleinstes von kritischer Kunst und rein geschichtlichem Interesse voraussetzen dürfen. Und diese Schwierigkeit wird nicht vermindert, sondern in's Unendliche vermehrt, wenn eine Geschichtserzählung zugleich eine hohe religiöse, überhaupt eine praktische Bedeutung hat. Denn je lebhafter das eigene Interesse bei einer Erzählung betheiligt ist, um so lebhafter wird auch die Phantasie angeregt werden, sich das Geschehene näher auszumalen; um so größer ist daher die Gefahr, daß ungeschichtliche Zuthaten in die Ueberlieferung sich einmischen und ihren geschichtlichen Kern am Ende, bei öfterer Wiederholung dieses Hergangs, bis zur Unkenntlichkeit überwuchern. Daß unsere neutestamentlichen Geschichtsbücher vor dieser Gefahr geschützt gewesen seien, ließe sich nur dann behaupten, wenn die Augenzeugenschaft ihrer Verfasser oder die Zuverlässigkeit der von ihnen benützten Quellen mit Sicherheit zu erweisen wäre; da dieser Beweis aber aus den äußeren Zeugnissen sich nicht führen läßt, kann man der Kritik nicht verbieten, auch das Gegentheil wenigstens als möglich vorauszusetzen, und demnach auch die Möglichkeit sagenhafter Zuthaten in ihren Erzählungen in weitem Umfang anzunehmen.

Ebenso wenig läßt sich dann aber auch die weitere Möglichkeit abweisen, daß diese Sagenbildung ganz oder theilweise von bestimmten Motiven, von praktischen oder dogmatischen Interessen beherrscht war, daß sie nicht bloß einfache Sagen, sondern auch Mythen erzeugt hat. Nichts anderes läßt sich vielmehr nach der Natur der Sache voraussetzen. Alle Religionen, welche wir kennen, ohne Ausnahme, haben ihre Mythen, und wer auch nur einigermaßen mit der Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins und der religiösen Ueberlieferung vertraut ist, der wird dieß sehr begreiflich finden. Daß es beim Christenthum anders sein sollte, ist um so weniger zu erwarten, da hier gerade die Um-

stände einer raschen und fruchtbaren Mythenbildung in vieler Beziehung höchst günstig waren. Man hat zwar geglaubt, in einer so geschichtlichen Zeit hätten sich keine Mythen mehr erzeugen können. Aber daß die ersten christlichen Jahrhunderte eine durchaus geschichtliche Zeit wären, dieß ist theils in dieser Allgemeinheit nicht richtig, da es vielmehr eben diese Zeit ist, welcher die Geschichte der Philosophie und der Religion eine Menge von Erdichtungen und falschen Angaben, die Literatur dieser Fächer zahllose Unterschiebungen zu verdanken hat; theils hat schon Strauß ganz richtig bemerkt, eine Zeit könne recht wohl für gewisse Völker und gewisse Bildungskreise eine geschichtliche Zeit sein, ohne daß doch darum in derselben bei allen Völkern und in allen Kreisen geschichtlicher Sinn und geschichtliches Bewußtsein zu finden sein müßte. Gerade im jüdischen Volk hat sich dieses, wie bei den Orientalen überhaupt, während seiner ganzen staatlichen Existenz niemals zu einiger Reinheit entwickelt; wie es in der ältesten christlichen Kirche damit bestellt war, wird schon aus den oben beigebrachten Belegen erhellen und im Folgenden noch weiter gezeigt werden. War aber so die negative Bedingung der Mythenbildung, der Mangel an historischem und kritischem Sinn, hier in reichem Maaße vorhanden, so fehlte es auch nicht an dem positiven Faktor, welcher zu diesem Negativen hinzukommen muß, an einem bedeutenden, die Gemüther beseelenden, die Einbildungskraft beschäftigenden Interesse. Man denke sich eine noch junge Gemeinschaft, in welcher eben der tiefste Umschwung sich vollzieht, der je das religiöse Leben der Menschheit bewegt hat; man denke sich diese Gemeinde im schroffsten Gegensatz, oft im Streit auf Leben und Tod mit ihrer Umgebung, in ihrem Innern selbst durch einschneidende Parteikämpfe auf's Aeußerste aufgeregt; man nehme hinzu, daß dieselbe fast durchaus aus Leuten ohne wissenschaftliche Bildung, aus Frauen, Handwerkern, Sklaven, überhaupt aus solchen bestand, welche nur zum kleinsten Theil scharf zu beobachten, kritisch zu prüfen, kühl zu überlegen hatten, deren geistiges Organ nicht der reflektirende Verstand, sondern das Gemüth und die Phantasie war; man übersehe nicht, daß diese Leute im Wunderglauben großgenährt, daß sie durch ihre Religion selbst jeden Tag das Wunder aller Wunder, den plötzlichen Weltuntergang, zu erwarten angewiesen waren: man vergegenwärtige sich dieses Alles,

und man frage sich selbst, was sich anders erwarten läßt, als daß eine solche Gemeinschaft alle die Erwartungen, Gefühle und Wünsche, die sie erfüllen, alle die Lehren und Einrichtungen, um welche ihr Interesse sich dreht, auch auf die Vergangenheit übertragen, daß sie in dieser das Vorbild und die Berechtigung für ihre eigenen Bestrebungen suchen, daß sie ihre Geschichte nach idealen, dogmatischen Gesichtspunkten umbilden wird. Gibt es doch auch in der That kaum ein anderes Mittel, um die Ansprüche eines veränderten Zeitbewußtseins mit dem Glauben an die göttliche Autorität der kirchlichen Ueberlieferung auszugleichen. Ist diese Ueberlieferung schon in Schriften fixirt, kann man somit an ihr selbst nichts mehr ändern, so ändert man ihren Sinn, indem man ihr den eigenen Standpunkt gewaltsam aufdrängt, man greift zur Allegorie, oder auch zu den Künsteleien einer rationalistischen Exegese; und wir wissen, wie eifrig die erstere in der alten Kirche gehandhabt wurde, welche für die zweite freilich nicht gemacht war. Ist dagegen die Ueberlieferung noch flüßig, wie dieß die christliche bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab mehr oder weniger gewesen ist, so hilft man sich einfacher: mit der Ueberlieferung selbst werden die Veränderungen vorgenommen, welche die fortgeschrittene Zeit fordert, und es geschieht dieß großentheils, ohne daß man sich dessen bewußt ist, durch eine unmittelbare Uebertragung des eigenen Standpunkts in die Vorzeit: die religiöse Sage wird mit mythischen Elementen versetzt, sie nimmt vielleicht in manchen Partien einen rein mythischen Charakter an. Und dieß um so leichter, je mehr über die Gegenstände, womit sie sich beschäftigt, schon vor ihr und unabhängig von ihr bestimmte dogmatische Ueberzeugungen im Umlauf sind. In diesem Falle befinden wir uns aber gerade bei der evangelischen Geschichte. Was der Messias sein und wirken werde, stand den Juden, wie wir schon früher bemerkt haben, in allen Hauptpunkten bereits fest, als Jesus auftrat: aus prophetischen Aussprüchen, aus alttestamentlichen Vorbildern und eigenen Erwartungen hatte man sich ein bis ins Einzelne ausgeführtes Messiasbild, eine messianische Dogmatik entworfen, welche man nun in der Geschichte des erschienenen Messias wiederzufinden erwarten mußte. Was ist natürlicher, als daß sich diese Geschichte allmälig jener Erwartung gemäß gestaltete, daß man ihre

Lücken durch weitere, von dem herrschenden Messiasbild entlehnte Züge ausfüllte, daß man Thatsachen, die ihr widersprachen, durch Zwischenglieder mit ihr in Einklang brachte? Waren aber hiemit einmal gewisse Bestimmungen in die Geschichte Christi eingeführt, so ergab es sich von selbst, daß sie auch immer weiter ausgemalt wurden. Dieser ganze Prozeß der Mythenbildung kann für uns, wenn wir uns in die Lage und Stimmung der ältesten Christengemeinde versetzen, durchaus nichts Auffallendes haben. Man glaubt zu wissen, was in der Geschichte des Messias vorkommen mußte, und so ist man denn auch überzeugt, daß eben dieses darin vorgekommen sei: die dogmatische Ueberzeugung verwandelt sich unter der Hand in eine Geschichtserzählung, einen Mythus. Diese ganze Umwandlung beruht auf dem natürlichen und scheinbar so wohlberechtigten Schlusse vom Nothwendigen aufs Wirkliche; die Täuschung dabei liegt nur darin, daß man das, wovon man selbst überzeugt ist, sofort für ein objektiv Nothwendiges hält, und so, ohne es selbst zu bemerken, die Geschichte nach subjektiven Voraussetzungen umändert. Der gleichen Selbsttäuschung erliegen aber wir alle in unzähligen Fällen. Der Geschichtschreiber, welcher seine pragmatischen Vermuthungen mit Thatsachen verwechselt, der Naturforscher, welcher seiner Theorie zulieb ungenau beobachtet, der Richter, welcher wider Willen parteiisch wird, weil er von der Schuld oder Unschuld zum Voraus überzeugt ist, der Staatsmann, welcher die Verhältnisse unrichtig beurtheilt, weil er sie so sieht, wie er sie zu sehen wünscht, sie alle haben den gleichen anscheinend so einfachen Schluß gemacht: „so muß es sein, also ist es so", den gleichen Schluß, welcher aller Mythenbildung, auf dem religiösen wie auf anderen Gebieten, zu Grunde liegt. Kann man sich wundern, wenn der religiösen Volkssage eine Selbsttäuschung begegnet, vor der ihre Jünger zu schützen selbst die Wissenschaft durchaus nicht immer die Macht hat?

Wie wenig die Kirche vor solchen geschichtlichen Irrthümern bewahrt blieb, ließe sich an zahllosen Beispielen nachweisen. Wer alle Fabeln und Erdichtungen sammeln wollte, welche die Kirche der ersten Jahrhunderte erzeugt oder fortgepflanzt hat, der müßte ein dickes Buch schreiben. Hier soll nur Weniges von dem Vielen angeführt werden. Welches Sagengewirre knüpft sich z. B. schon vor der Mitte

des zweiten Jahrhunderts an die Person des Magiers Simon, seinen Streit mit Petrus, seine Reise nach Rom, seine Zauberkünste und seinen wunderbaren Tod! Wie gläubig wird von einem Justin, Irenäus u. s. w., von allen, die seiner erwähnen, ohne Ausnahme, auch das Abenteuerlichste über ihn angenommen! Und doch ist diese altchristliche Faustsage so durch und durch unhistorisch, daß man unsere Volksbücher über Faust gerade so gut als Geschichtsquelle brauchen könnte, wie die Angaben der Kirchenväter über Simon. Welches Uebermaß des Unglaublichen tritt uns aus den unzähligen Märtyrerlegenden entgegen, und wie bereitwillig sind diese Legenden von den angesehensten Kirchenlehrern nacherzählt worden, das Oelmärtyrerthum des Apostels Johannes z. B. schon von Tertullian, die Wunder bei Polykarp's Tod, nach einem gleichzeitigen Bericht der Gemeinde zu Smyrna, von Euseb! Welches Licht fällt auf die Geschichtsforschung der alten Kirche, wenn wir einen Bischof von Korinth um 170 n. Chr., trotz der Apostelgeschichte und der Korintherbriefe, in einem amtlichen Schreiben versichern hören, die korinthische Christengemeinde sei von Petrus, als dieser mit Paulus nach Rom reiste, mitgestiftet worden; oder wenn der gefeierte Eusebius, der Vater der Kirchengeschichte, auf's Bestimmteste behauptet, die von Philo (um 40 n. Chr.) geschilderten jüdischen Therapeuten seien Christen, und die heiligen Schriften derselben, deren jener erwähnt, seien unsere neutestamentlichen Bücher gewesen; oder wenn Tertullian mit voller Ueberzeugung berichtet, daß zu seiner Zeit in Palästina das himmlische Jerusalem 40 Tage lang jeden Morgen mit Mauern und Thürmen am Himmel erschienen sei! Noch schlagender ist aber vielleicht ein weiteres Beispiel, das ich mit Uebergehung aller andern anführen will. Der größte Kirchenlehrer des Abendlandes, der heilige Augustinus, erzählt uns (Civ. D. XXII, 8) eine Menge der außerordentlichsten Wunder, die unter seinen eigenen Augen vorgekommen sein sollen: Todtenerweckungen, Teufelaustreibungen, Blindenheilungen u. s. w.; eine bösartige Fistel in Augustin's Gegenwart durch Gebet so plötzlich geheilt, daß der Arzt, der sie operiren wollte, eine festgeschlossene Narbe an ihrer Stelle fand; eine Frau ebenso plötzlich, auf einen Traum hin, durch das Zeichen des Kreuzes vom Brustkrebs befreit und Aehnliches. Ein alter verstockter Heide wird durch Reliquien, welche man ihm unter

das Kopfkissen legt, im Schlafe bekehrt; ein armer Schuster bittet die zwanzig Märtyrer um Kleider, und findet alsbald einen Fisch, der einen goldenen Ring im Bauche hat, u. s. f. Dabei versichert Augustin, daß er von den ihm bekannt gewordenen Wundern nur den kleinsten Theil erwähnt habe. Der heil. Stephanus allein, sagt er, habe in den zwei Städten Hippo und Calama so viel Kranke geheilt, daß er viele Bände schreiben müßte, um Alles zu erzählen. Und zugleich gibt er uns, wie man glauben könnte, für die Wahrheit jener Wunder jede erdenkliche Bürgschaft. Er hatte nämlich die Einrichtung getroffen, daß über alle derartige Vorfälle förmliche Urkunden aufgenommen wurden. Solche Urkunden waren ihm allein aus der Stephanus-Kapelle bei Hippo in weniger als zwei Jahren gegen siebzig zugekommen, in Calama gab es deren noch weit mehr. Und dabei behauptet Augustin, noch bestimmt zu wissen, daß viele Wunder nicht aufgezeichnet seien. Was sollen wir nun dazu sagen? Schließlich werden wir in dieser beispiellosen Häufung von Wundern doch nur einen Beweis für die Leichtgläubigkeit jener Zeit und die Unersättlichkeit ihres Wunderbedürfnisses, nur eine Bestätigung des Schwegler'schen Satzes (Nachap. Zeit. I, 47) finden können: „Alles glaublich zu finden, sobald es erbaulicher Natur ist, daß nun eben ist genau der historische Standpunkt der ältesten Väter". Aber zugleich werden wir uns nicht verbergen können, daß es vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus schwer ist, die neutestamentlichen Wunder zu vertheidigen, wenn man die von Augustin mitgetheilten bestreitet, und daß dieser Kirchenvater in seinem Recht ist, wenn er sich auf diese, als die besser beglaubigten, zum Beweis für jene beruft. Hier haben wir wirklich, was wir dort fast durchaus vermissen. Der Berichterstatter ist ein Zeitgenosse, theilweise selbst ein Augenzeuge der Begebenheiten, die er berichtet; er ist durch sein bischöfliches Amt zu ihrer genauen Untersuchung vorzugsweise berufen; wir kennen ihn als einen Mann, an Geist und Wissen vor allen seinen Zeitgenossen hervorragend, an religiösem Eifer, an Glaubenskraft und sittlichem Ernst hinter keinem zurückstehend. Die wunderbaren Vorfälle haben sich an bekannten Personen, mitunter von großen Volksmassen ereignet, sie sind auf amtliche Anordnung urkundlich verzeichnet worden. Und doch glauben unsere Theologen, die protestantischen wenigstens, nicht an diese Wun-

der, und doch feinden ebendieselben die Kritik an, daß sie gleich ungeschichtliche Berichte in Schriften für möglich hält, von denen wir lange nicht so sicher wissen, wann und von wem und nach welchen Quellen sie verfaßt wurden!

Doch gesetzt auch, unsere neutestamentlichen Schriften seien von ungeschichtlichen Bestandtheilen nicht freizusprechen, läßt sich auch annehmen, daß selbst ungeschichtliche Angaben absichtlich gemacht wurden, daß nicht blos die bewußtlos dichtende Sage, sondern auch die bewußte schriftstellerische Thätigkeit daran Antheil hat? läßt sich dieß denken, ohne daß wir uns von den Urhebern solcher Täuschungen in moralischer Beziehung ein Bild machen müßten, welches der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und der Achtung vor jenen Männern gleich wenig entsprechen würde? Unsere Antwort auf diese Frage ist die gleiche, wie oben in Betreff der Unterschiebung von Schriften. Wo überhaupt kein geschichtlicher Sinn und keine geschichtliche Kritik ist, da wird die tendenzmäßige Veränderung des überlieferten Geschichtsstoffes ganz anders angesehen werden, und ebendeßhalb auch hinsichtlich ihrer sittlichen Zulässigkeit ganz anders zu beurtheilen sein, als wo sie vorhanden sind. Das Geschichtliche hat auf diesem Standpunkte noch gar keine selbstständige Bedeutung; seine Thatsächlichkeit wird allerdings nicht bezweifelt, aber sein Werth und Interesse liegt für die Verfasser wie für die Leser der Schriften nur darin, daß es gewissen religiösen Ideen und Bestrebungen zum Ausdruck dient; ebendeßhalb aber glaubt man sich auch berechtigt, es mit voller Freiheit nach dogmatischen Zwecken umzubilden und selbst neu zu bilden, und man hat durchaus nicht das Bewußtsein, damit eine Unwahrheit zu begehen, weil man die Wahrheit, für welche man allein Sinn hat, die dogmatische Wahrheit, gerade durch dieses Verfahren gewahrt weiß. Man will Geschichtschreiber sein, aber man behandelt die Geschichte mit der Freiheit des Dichters; man will über das Geschehene berichten und man treibt statt dessen Dogmatik. Uns freilich wird es schwer, uns auf einen solchen Standpunkt zu versetzen, weil wir eben zwischen Geschichte und Poesie ungleich strenger zu scheiden gelernt haben, und weil deßhalb auch bei solchen von unsern Zeitgenossen, denen die Grenzen beider Gebiete wirklich verschwimmen, wie etwa Bettina von Arnim, dieß heutzutage nicht mehr naturgemäß ist; aber so lange wir dieß

nicht vermögen, werden uns nicht wenige von den schriftstellerischen Erzeugnissen des Alterthums räthselhaft bleiben. So ist es, um bei den früher angeführten Beispielen stehen zu bleiben, ganz unläugbar eine geschichtliche Unwahrheit, wenn der Verfasser des zweiten Briefes Petri behauptet, daß dieser Brief von dem Apostel Petrus geschrieben sei; es gibt uns eine falsche Vorstellung von den geschichtlichen Verhältnissen, wenn er den Petrus in diesem Schreiben der sämmtlichen Paulinischen Briefe als heiliger Schriften erwähnen und seine Uebereinstimmung mit denselben aussprechen läßt. So sind es, geschichtlich genommen, formelle Unwahrheiten, wenn im Buch Daniel ein Jude aus der Zeit der Makkabäer sich für einen Propheten Namens Daniel ausgibt, der unter Nebukadnezar in Babylon gelebt habe; wenn er von diesem Propheten und nebenbei von den chaldäischen Königen eine Menge Dinge erzählt, welche niemals vorgekommen sind oder vorgekommen sein können; wenn er versichert, daß die geschichtlichen Ereignisse von Nebukadnezar bis auf Antiochus herab ihm dem Verfasser in prophetischen Bildern von Gott geoffenbart worden seien, während er sie doch auf demselben natürlichen Wege, wie alle Andern, kennen gelernt hat. Aber wird man darum diese Schriftsteller Fälscher und Betrüger nennen wollen? und wenn man dieß nicht will, hat man ein Recht, die neuere Kritik deßhalb in Anklagestand zu versetzen, weil sie die Möglichkeit behauptet, daß auch noch andere biblische Schriftsteller die Geschichte mit derselben Freiheit behandelt haben könnten? über „Tendenzkritik“ zu klagen, gleich als ob nicht alle literarische Kritik die Tendenz der Schriften, mit denen sie sich beschäftigt, zu untersuchen verpflichtet wäre, oder gar diesem Vorwurf die irreführende Wendung zu geben, als ob die Resultate dieser Kritik selbst aus gewissen theologischen Tendenzen und nicht vielmehr einfach aus der Absicht entsprungen wären, den geschichtlichen Thatbestand rein auszumitteln, von der Entstehung des Christenthums und seinen ältesten Zuständen ein möglichst getreues, vollständiges und in sich einstimmiges Bild zu erhalten?

Wie nun dieses Bild von der „Tübinger Schule“ des Näheren ausgeführt wird, dieß soll hier an der Hand der zwei Baurischen Werke über die ältere Kirche in der Kürze gezeigt werden.

Um das Christenthum geschichtlich zu begreifen, sagt Baur (Christenth.

d. 3 erst. Jahrh. S. 1 ff.), darf man schon seinen Anfang nicht als jenes schlechthinige Wunder betrachten, wofür er den Meisten gilt; man muß ihn in den geschichtlichen Zusammenhang hereinziehen und soweit als möglich in seine natürlichen Elemente auflösen, man muß das Christenthum „als eine dem Geiste der Zeit entsprechende und durch die ganze bisherige Entwicklungsgeschichte der Völker vorbereitete allgemeine Form des religiösen Bewußtseins auffassen". Einestheils nämlich waren ihm durch die Eroberungen Alexanders und vollständiger durch das Römerreich nicht allein äußerlich die Wege für seine Verbreitung gebahnt, sondern es war auch eine Völkergemeinschaft hergestellt, in welcher die Gegensätze und Vorurtheile der Nationalitäten sich allmählich verloren, es war der Universalismus des Gottesreichs durch die Universalherrschaft eines Weltreichs vorbereitet. Anderntheils waren gleichzeitig und im Zusammenhang damit auf den zwei Hauptgebieten des religiösen Lebens die wichtigsten Veränderungen vorgegangen. Während die heidnischen Religionen durch Unglauben und abergläubische Religionsmengerei sich innerlich zerstörten, das Judenthum in seiner nationalen Gestalt zu hochmüthigem Partikularismus und geistloser Gesetzlichkeit versteinerte, war zugleich hier wie dort der Grund zu einer neuen Weltanschauung gelegt worden. In der griechischen Welt hatte sich durch die Philosophie eine freiere, tiefere, universellere, auf das menschliche Selbstbewußtsein als eine innere Offenbarung der Gottheit sich gründende Form des sittlich-religiösen Lebens entwickelt; es war durch dieselbe, können wir hinzufügen, der Monotheismus aus dem Polytheismus herausgearbeitet, die sinnlich heitere, in der Gegenwart befriedigte Lebensansicht des Hellenen in weiten Kreisen durch einen idealistischen Dualismus verdrängt und der Ausblick auf eine jenseitige Welt eröffnet worden, welcher das diesseitige Leben nur zur Vorbereitung dienen sollte. Das Judenthum war in der alexandrinischen Theologie und im Essäismus innerlich umgebildet worden, es hatte hier seine nationalen Formen zum größeren Theil abgestreift, die heiligen Schriften durch allegorische Erklärung mit den Ideen der griechischen Philosophen erfüllt, an die Stelle der gesetzlichen Kultusgebräuche eine innerliche, weltscheue von umfassender Menschenliebe beseelte Frömmigkeit der Armen und Stillen im Lande gesetzt. Das Christenthum stellt sich so nicht als

etwas schlechthin Neues dar: „es enthält nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwicklung entgegengeführt worden ist, auf welcher es uns im Christenthum erscheint, nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniß des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseins sich geltend gemacht hätte“.

Auch an sich selbst ist die Lehre, welche der Stifter des Christenthums ursprünglich aufstellte, nach Baur sehr einfach. Lassen wir die johanneische Darstellung aus dem Spiele, welche nun einmal mit derjenigen der drei andern Evangelien nicht zu vereinigen ist, halten wir uns auch unter diesen zunächst an das, welches wir für die „relativ ächteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte“ zu halten haben, an Matthäus, so finden wir in der Lehre Jesu im Wesentlichen „nichts, was nicht eine rein sittliche Tendenz hätte, und nur darauf hinzielte, den Menschen auf sein eigenes sittlich religiöses Bewußtsein zurückzuweisen.“ (A. a. O. S. 35.) Die Armuth im Geiste, in welcher die Erhebung des religiösen Bewußtseins über den Druck der Endlichkeit sich ausspricht, die vollkommene Gerechtigkeit, bei der es nicht auf die äußere That ankommt, sondern auf das Innere der Gesinnung, jene Selbstlosigkeit, Andere ebenso zu lieben, wie sich selbst, jene Herzenseinfalt und Demuth, welche nichts für sich sein und Alles von Gott empfangen will, jene Innigkeit und Unbedingtheit des religiösen Lebens, welche sich in dem Vaternamen Gottes ausdrückt (wir erweitern auch hier die Baur'sche Darstellung um einen, wie uns scheint, wesentlichen Zug) — dieß sind die hervorstechendsten Forderungen der Lehre Jesu. Durch diese Vertiefung und Reinigung des sittlich-religiösen Bewußtseins wird hier die mosaische Gesetzesreligion grundsätzlich überschritten, die alttestamentliche Theokratie zu einem sittlichen „Reich Gottes“ vergeistigt. Doch hat Jesus selbst weder mit dem Mosaismus gebrochen noch eine eigene entwickeltere Dogmatik vorgetragen; er hat namentlich die späteren Bestimmungen über Sünde und Gnade noch nicht aufgestellt, sondern er wendet sich einfach an den freien Willen des Menschen, indem er voraussetzt, daß es nur auf ihn ankomme, den Willen Gottes zu erfüllen. Auch über seine eigene Person spricht er, abgesehen vom vierten Evangelium, nicht so,

daß wir dabei an ein übermenschliches Wesen zu denken hätten. Dagegen hat er sich die nationale Messiasidee angeeignet, sich selbst als Messias gefühlt und verkündigt, und als solcher den Kampf mit der herrschenden pharisäischen Partei aufgenommen, in dem er äußerlich unterlag; und Baur hat gewiß Recht, wenn er sagt, nur in dieser konkreten Form habe die Lehre Christi eine neue Religion, eine welterobernde Kirche gründen können. Andererseits aber wird ebenso wenig zu übersehen sein, daß die messianische Idee bei Jesus nur deßhalb vermochte, was sie bei Anderen nicht vermocht hat, weil sie mit einem wesentlich neuen Gehalt erfüllt und von einer Persönlichkeit getragen war, welche durch ihre sittliche Größe und Reinheit, durch die Kräftigkeit und Innigkeit ihres religiösen Lebens, alles das als ein Gegenwärtiges und Wirkliches zeigte, was ihre Lehre als Forderung aussprach. Wie Sokrates dadurch Reformator der Philosophie wurde, daß er selbst das, was er lehrte und von Andern verlangte, in mustergiltiger Weise gewesen ist, so konnte auch Jesus nur dadurch Reformator der Religion werden, daß er war, was er lehrte: er *hielt* sich nicht bloß für den Messias und wurde nicht bloß von Anderen dafür gehalten, sondern er *war* es, d. h. er war der, welcher in der Menschheit ein neues sittlich-religiöses Leben zu begründen durch seine Persönlichkeit befähigt und berufen war.

Daß dieses ein wesentlich Neues sei, wurde aber freilich von seinen Anhängern nur allmälich und auch von seinen Schülern nur sehr unvollständig erkannt. So tief und so überwältigend auch bei ihnen der Eindruck seiner Persönlichkeit gewesen sein mußte, wenn der Glaube an ihn seinen Tod überdauern und in der Ueberzeugung von seiner Auferstehung siegreich hervorbrechen sollte; so gewiß eben damit das Neue und Eigenthümliche seines Wesens auch in ihnen Wurzel geschlagen hatte, und so wenig sie bei dieser Umgestaltung ihres inneren Lebens in Wahrheit noch Juden waren: so weit waren sie doch noch lange Zeit nachher (wie dieß aus den Paulinischen Briefen deutlich hervorgeht, und durch die dogmatisch umgefärbte Darstellung der Apostelgeschichte nicht widerlegt werden kann) von einem klaren Bewußtsein über die Stellung entfernt, welche sie damit zum Judenthum eingenommen hatten. Ihr neuer Glaube erschien ihnen nur als die Vollendung, nicht als ein Aufgeben des alten; sie wollten in

der jüdischen Religionsgemeinschaft bleiben und die christliche auf solche beschränken, die jener angehörten oder durch die Beschneidung zu ihr übertraten; sie fühlten sich fortwährend an die Vorschriften des mosaischen Gesetzes gebunden, sie sahen in Jesus nur den Messias der Juden, nicht den Stifter einer neuen, Juden und Heiden gleich sehr umfassenden, und beide gleich sehr ihres bisherigen religiösen Charakters entkleidenden Weltreligion. Den ersten Schritt nach dieser Richtung hin bezeichnet vielmehr das Auftreten des Hellenisten Stephanus, und ihre principielle Begründung erhielt die Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum erst durch den großen Heidenapostel, durch Paulus. Erst in ihm hat das christliche Bewußtsein grundsätzlich und bestimmt mit dem Mosaismus gebrochen. Er zuerst hat es ausgesprochen, daß nicht das Judenthum, sondern nur das Christenthum den Menschen in das richtige Verhältniß zu Gott setzen könne. Dieser Gedanke steht seit der Bekehrung des Apostels im Mittelpunkt seiner religiösen Weltansicht, von hier aus hat sich, wie dieß Baur des Näheren nachweist, der ganze Paulinische Lehrbegriff in seinen Grundzügen entwickelt. Es handelt sich bei dieser Theologie nicht bloß um dogmatische Spekulationen, sondern den Kern derselben bildet die praktische Frage nach dem Verhältniß der beiden Religionsformen, nach der wahren Religion und dem rechten Weg zur Seligkeit. Je weiter sich aber hiebei Paulus von allem entfernte, was bisher bei Juden und Judenchristen als unantastbar gegolten hatte, je schroffer er mit der Behauptung, daß die ganze alttestamentliche Religion nur ein Mittel, die Sünde zur Reife zu bringen, gewesen sei, daß Judenthum und Christenthum, Beschneidung und Taufe unvereinbar seien, nicht allein den Altgläubigen unter seinen Volksgenossen, sondern auch den älteren Aposteln und der von ihnen gestifteten Gemeinde entgegentrat, um so begreiflicher ist es, daß er selbst bei den Gemäßigtsten unter den Judenchristen mit fortgesetztem Mißtrauen, bei den Leidenschaftlicheren mit Haß und Widerspruch zu kämpfen hatte. Selbst jene Verhandlung zwischen ihm und den Uraposteln, welche unter dem Namen des Apostelconcils bekannt ist, führte nach seiner eigenen Darstellung (welcher die conciliatorisch vermittelnde der Apostelgeschichte unbedingt nachstehen muß) nicht zu einer grundsätzlichen Ausgleichung der bestehenden Gegensätze, sondern nur zu einer den Palästinensern

durch die Macht der Thatsachen abgedrungenen Uebereinkunft, ihn in seinem Wirkungskreise gewähren zu lassen; wie wenig aber hiebei der eine oder der andere Theil auf seinen bisherigen Standpunkt verzichtet hatte, zeigte sich bald nachher bei dem harten Zusammenstoß, welcher zwischen Paulus und Petrus in Antiochien stattfand: und seitdem sehen wir jeden von beiden Theilen unbekümmert um den andern seinen eigenen Weg gehen, ja wir erfahren aus den Pauliniſchen Briefen, daß selbst in den von Paulus gestifteten Gemeinden die Angriffe Eingang fanden, welche von Anhängern der Gegenpartei, und namentlich von auswärtigen, mit gewichtigen Empfehlungen versehenen Sendlingen, gegen seine Person und sein Werk gerichtet wurden. Um diese Angriffe zurückzuweisen, schrieb Paulus den geharnischten Brief an die Galater; in ihnen liegt eine von den hauptsächlichsten Veranlassungen der beiden Korintherbriefe; aus den gleichen Verhältnissen haben wir uns endlich auch den Römerbrief zu erklären: Paulus will in diesem Sendschreiben durch die eingehendste Auseinandersetzung seines ganzen Standpunktes die wichtige, ohne apostolische Stiftung entstandene Gemeinde der Weltstadt, eine Gemeinde von vorherrschend judaistischem Gepräge, gewinnen und ihre Vorurtheile gegen das Heidenchristenthum, diesen glücklichen Nebenbuhler des Judenthums und seiner theokratischen Vorrechte, beschwichtigen. Zur Versöhnung der Parteien sollte auch die Sammlung für die Jerusalemiten dienen, welche Paulus unter seinen Gemeinden so eifrig betrieben hatte, und deren Ertrag er persönlich nach Jerusalem überbrachte. Aber dieser Versuch hatte einen unglücklichen Ausgang. Der Apostel selbst wurde dadurch in die Gefangenschaft und schließlich in den Tod geführt; denn die Angabe, daß er damals wieder befreit und erst später, in einer zweiten römischen Gefangenschaft, hingerichtet worden sei, ist von Baur ebenso wie die damit zusammenhängende, für die späteren kirchlichen Verhältnisse so wichtig gewordene Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom und seinem römischen Episcopat, längst widerlegt worden. Auch das Versöhnungswerk des Apostels muß aber in der Hauptsache mißlungen sein; denn alle Spuren weisen darauf hin, daß sich in der nächsten Zeit nach seinem Tode die Parteien in der christlichen Kirche noch schroff genug gegenüberstanden, und daß einige Menschenalter nöthig waren, um ihre allmähliche Annäherung und ihre schließliche

Verschmelzung herbeizuführen. Es sind so hier ähnliche Verhältnisse, wie sie später bei der Reformation des 16. Jahrhunderts hervortreten: über der abweichenden Auffassung des gemeinsamen Werkes trennen sich schon die ersten Wortführer der religiösen Bewegung; eine Ausgleichung wird (auf dem sog. Apostelconvent) versucht, aber sie ist so wenig, als dort die Wittenberger Concordie, von Bestand; erst nach schroffer Spaltung, nach langen Irrungen und gegenseitigen Anfeindungen kommt es zur wirklichen inneren Union.

Die Spuren dieses Verlaufs sucht nun Baur sowohl innerhalb als außerhalb der neutestamentlichen Schriftsammlung auf. Die reinste und wichtigste Urkunde des Paulinismus sieht er, nächst den Briefen des Apostels, in dem Lukasevangelium, welches die evangelische Geschichte eben aus dem Gesichtspunkt des Paulinischen Universalismus behandle; einen einseitigen Paulinismus finden wir in der Folge, mit gnostischem Dualismus Hand in Hand gehend, bei Marcion. Von judenchristlicher Seite ist die älteste Schrift, welche wir besitzen, die Offenbarung des Johannes, welche im Jahr vor der Zerstörung Jerusalems, aller Wahrscheinlichkeit von dem Apostel, dessen Namen sie trägt, verfaßt wurde, und welche auch seiner — um dieß beiläufig zu bemerken — gar nicht unwürdig ist, sobald man sie nur mit geschichtlichem Verständniß betrachtet. Denn wenn uns freilich ein auf Jahrtausende berechneter prophetischer Abriß der Welt- und Kirchengeschichte, falls er durch die nachfolgenden Ereignisse bestätigt wurde, unbegreiflich, und falls er dieß nicht wurde, phantastisch erscheinen müßte, so ist dagegen nichts begreiflicher, als eine Schrift, welche bei einer tief eingreifenden Wendung der Geschichte die Erwartungen einer Religionspartei von der nächsten Zukunft ausspricht, und diese Partei für die bevorstehenden Ereignisse zu kräftigen und zu sammeln sich bemüht. Eben dieß thut nun die Apokalypse. Die ältesten Christen erwarteten bekanntlich mit jedem Tage das Ende der Welt und die wunderbare Wiederkunft des Messias, welcher dann erst den letzten Zweck seiner Erscheinung, die Stiftung des messianischen Reiches, verwirklichen sollte. Die ganze apostolische und nachapostolische Zeit, das ganze neue Testament, nur seine jüngsten Bestandtheile ausgenommen, ist voll von dieser Erwartung; sie ist es, welche den ersten Christen jene opferfreudige Hingebung im Kampf mit der heidnischen und der

jüdischen Welt möglich gemacht hat, und gerade die unmittelbare Nähe der Wiederkunft Christi ist es, worauf hiebei Alles ankam; denn wenn der Einzelne ein solches Ereigniß erst Jahrhunderte und Jahrtausende nach seinem Tod zu erwarten hat, so hat es für ihn keine Bedeutung mehr. Als nun in der Neronischen Christenverfolgung das heidnische Weltreich der Christengemeinde zum erstenmal mit grausamer Wuth entgegentrat, als in dem jüdischen Krieg die Geschicke des Volkes, das seinen Messias verworfen hatte, sich zu erfüllen begannen, als nach Nero's Tod um den Thron der Cäsaren in blutigem Bürgerzwist gekämpft wurde, da schien den Christen die prüfungsreiche Wartezeit ihrem Ende sich zuzuneigen; es tauchte die Sage auf, welche bald auch bei der heidnischen Bevölkerung Glauben fand, daß Nero, seinen Mördern entronnen oder gar wieder vom Tode erweckt, mit orientalischen Heeren zurückkehren und an Rom furchtbare Rache nehmen werde; die Christen sahen in ihm den Antichrist, der mit Hilfe der Dämonen sein Werk zu Ende führen, alle treuen Bekenner Christi vertilgen, dann aber vor dem wiedererscheinenden Messias in Staub sinken sollte. Aus diesen Verhältnissen und Erwartungen heraus ist die „Offenbarung“ geschrieben: sie will die Christenheit zum standhaften Bekenntniß und zur unverfälschten Bewahrung ihres Glaubens ermahnen, und sie auf das bevorstehende Märtyrerthum vorbereiten, indem sie den Ausgang des nahen Kampfes und die überschwänglichen Belohnungen der glaubenstreuen Streiter nach Anleitung der herrschenden jüdischen Messiaserwartungen in der längst herkömmlichen Form prophetischer Darstellung schildert. Sie ist daher für ihre Zeit ein Werk von der höchsten Bedeutung, und sie ist nur deßhalb von der Folgezeit umgedeutet, angezweifelt, selbst aus dem Kanon entfernt worden, weil spätere Jahrhunderte in ihren alterthümlichen Anschauungen, in ihren von der Geschichte längst überholten und widerlegten Erwartungen sich nicht zurechtzufinden wußten. Nur um so bezeichnender ist es aber, wenn ein solches Buch Dinge, welche Paulus vertheidigt und erlaubt hatte, zu der Teufelslehre Bileam's rechnet, wenn einer der angesehensten von den Judenaposteln selbst damals noch die Heidenchristen nur wie Plebejer zu dem ächten judenchristlichen Stamm der Messiasgemeinde hinzukommen läßt, wenn unter den zwölf Aposteln des Messias, deren Namen auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems eingegraben sind, für

den großen Heidenapostel kein Raum bleibt, wenn die ephesische Gemeinde, in der er so lange gewirkt hatte, belobt wird, daß sie die, welche sich selbst zu Aposteln machen wollten, geprüft und sie falsch erfunden habe. Man sieht auch hier, welche harte Gegensätze es waren, aus deren Vermittlung die katholische Kirche allein hervorgehen konnte. Weitere Beweise von der Stimmung der judaisirenden Partei gegen Paulus bringt Baur aus Papias, Hegesippus und besonders aus den pseudo-clementinischen Schriften bei, und ebendahin bezieht er mit Recht die Sage von dem Magier Simon, welche er ihrer ursprünglichen Tendenz nach gegen den Heidenapostel, als den Zerstörer des Gesetzes, den vom Judenthum zum Heidenthum abgefallenen Samaritaner, gerichtet glaubt, der die ganze Welt verführt, und schließlich in Rom durch Petrus, den Judenapostel, überwunden, das Ende seines Irrwegs gefunden habe.

Indessen lag es in der Natur der Sache, daß die Theile der Christenheit, welche doch immer, trotz aller tiefgreifenden Gegensätze durch gemeinsamen Glauben verbunden waren, nicht alle und nicht immer in dieser Spannung beharren konnten, daß die Streitfragen ihre Schärfe allmälig verloren, die gemeinschaftlichen Elemente bestimmter heraustraten, daß die sich bekämpfenden Parteien im Streite selbst sich näher kamen, Manches von einander annahmen, über Anderes sich verglichen, daß mit der Zeit für alle Christen eine gemeinsame Dogmatik und eine gemeinsame Kirche entstand. Sowohl auf judenchristlicher als auf Pauliniſcher Seite läßt sich, wie Baur zeigt, diese ausgleichende Thätigkeit wahrnehmen. Dort ist es bereits eine wesentliche Milderung des ursprünglichen Standpunktes, wenn schon frühe auf die Beschneidung der Heidenchristen verzichtet und die Taufe an ihre Stelle gesetzt wird, wenn das Heidenchristenthum, welches man als ein Pauliniſches nicht gelten lassen wollte, zu einem Petriniſchen gemacht, wenn in den Clementinen Petrus als der eigentliche Heidenapostel dargestellt und so neben dem fortwährenden leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Person des Paulus sein Werk und der von ihm verfochtene Grundsatz des Universalismus anerkannt wird. Unter den neutestamentlichen Büchern legt der Jakobusbrief von dem Einfluß Zeugniß ab, welchen die Pauliniſche Auffassung des Christenthums auch auf solche gewann, die ihr in vielen Beziehungen

noch grundsätzlich widerstrebten. Auf der andern Seite bezeichnen die vom Pauliniſchen Standpunkt ausgehenden Briefe an die Ebräer, die Epheſer, die Koloſſer und die Philipper, ſowie die bereits gegen die häretiſche Gnoſis gerichteten Paſtoralbriefe verſchiedene Formen und Stufen jener vermittelnden Beſtrebungen, welche in der Apoſtelgeſchichte durch ein ganz und gar im conciliatoriſchen Intereſſe gehaltene, den geſchichtlichen Stoff mit großer Freiheit erweiternde und umbildende Darſtellung ihre Spitze erreichen. Aehnliche Wahrnehmungen wiederholen ſich außerhalb unſerer neuteſtamentlichen Sammlung bei den Schriften, welche uns unter den Namen des Barnabas, Ignatius, Clemens, Polykarp und Hermas überliefert ſind, und bei Juſtin dem Märtyrer. So ſehen wir denn ſeit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts den Gegenſatz, welcher die apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeit ſo tief bewegt hatte, verſchwinden, Petrus und Paulus erſcheinen als durchaus einverſtanden in ihren Ueberzeugungen und zu gemeinſamem Wirken verbrüdert, und um uns hierüber keinen Zweifel übrig zu laſſen, werden ſie von der römiſchen Kirche, in welcher ſich dieſe Verſöhnung der Parteien zuerſt vollzogen zu haben ſcheint, gemeinſchaftlich als ihre Stifter verehrt, und es werden in der Stadt, welche Petrus wahrſcheinlich niemals betreten hat, die Gräber der beiden Apoſtel als Denkmale ihres gemeinſamen Märtyrertodes gezeigt. Schon unſere beiden Petriniſchen Briefe legen dieſe Tendenz deutlich an den Tag, wie denn auch beide erſt im zweiten Jahrhundert, wahrſcheinlich in Rom, geſchrieben ſind. Ihren letzten dogmatiſchen Abſchluß erhielt aber dieſe ganze Bewegung des religiöſen Geiſtes durch jenes Evangelium, welches um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt und nicht ſehr lange nachher als ein Werk des Apoſtels Johannes allgemein anerkannt wurde. Das Judenthum liegt für den Standpunkt dieſes Evangeliums als eine längſt überwundene Erſcheinung in der Vergangenheit, das Chriſtenthum iſt als der einzige und allgemeine Heilsweg feſtgeſtellt, alle Gegenſätze, die es innerhalb des jüdiſchen Partikularismus feſthalten wollten, ſind in ſeinem Univerſalismus aufgehoben, ein neues abſolutes Princip, das weltſchöpferiſche Wort Gottes, hat ſich in ihm geoffenbart und die Aufgabe kann nur die ſein, durch keine beſchränktere Form des religiöſen Lebens beirrt, dieſem Göttlichen ſich ganz hinzugeben, in Liebe mit dem Sohn Gottes und durch ihn mit Gott

selbst sich zu einigen. Von jenen Kämpfen, durch welche sich die Christenheit in ihrer Urzeit hindurcharbeiten mußte, wird diese ideale Darstellung nicht mehr berührt: wie der Stifter des Christenthums zur Göttlichkeit erhoben ist, so ist auch das Christenthum selbst ein Unendliches, dem gegenüber alles Andere seine Bedeutung verliert; das christliche Bewußtsein hat einen Ruhepunkt erreicht und die Nebel hinter sich gelassen, welche auf tieferen Stufen seinen Gesichtskreis umhüllt hatten.

Schon bei diesen Entwicklungen sind nun zwei Erscheinungen betheiligt, deren Spuren namentlich dem Johannesevangelium eingedrückt sind, deren Wirkung aber im weitern Verlaufe sich noch vollständiger herausstellen sollte, die Gnosis und der Montanismus. Die erstere hatte Baur schon im J. 1835 in einem eigenen Werke behandelt, und sie seitdem fortwährend im Auge behalten; für eine gründlichere Erforschung des Montanismus hatte Schwegler in der Schrift, mit der er sich in die gelehrte Welt einführte, den ersten nachhaltigen Versuch gemacht, an den weiteren Verhandlungen darüber auch Baur theilgenommen. In seiner „christlichen Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (S. 175) faßt er die Ergebnisse dieser Untersuchungen, in mancher Beziehung ergänzt und schärfer bestimmt, übersichtlich zusammen. Die ältere und bedeutendere von den zwei eben genannten Erscheinungen ist die Gnosis, jene vielgestaltige religiöse Spekulation, welche die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts von Syrien und Pontus bis nach Spanien und Nordafrika in ihrer Tiefe aufgeregt, und einige Menschenalter hindurch um die Herrschaft in ihr gerungen hat. Wir können dieselbe aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachten. Einerseits erscheint sie als eine Fortsetzung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, von welcher sie auch geschichtlich ohne Zweifel zunächst ausging, als eine Uebertragung griechischer und theilweise auch orientalischer Spekulationen in's Christenthum. Andererseits treffen wir aber bei den Gnostikern eine solche Energie des eigenthümlich christlichen Bewußtseins, eine so hohe Meinung von dem Neuen und Unterscheidenden der christlichen Religion, daß sie den geschichtlichen Zusammenhang derselben mit dem Vorchristlichen völlig abreißen, und im Judenthum insbesondere nicht eine dem Christenthum gleichartige, gleichfalls göttliche Offenbarung, sondern nur das

Werk eines beschränkten, tief unter dem höchsten Gott stehenden Wesens zu finden wissen. Nach jener Seite könnte man sie für Schüler der heidnischen Philosophen, nach dieser für extreme Pauliner halten. Beides ist aber hier auf's Engste verbunden. Die Gnostiker wollten das Christenthum in seiner Reinheit und Vollendung darstellen, sie wollten aus demselben alle jene trübenden Bestandtheile ausscheiden, welche ihm als Ueberbleibsel des Judenthums bei der Masse der Christen noch anhaften, sie verlangten, wie Paulus, ein vergeistigtes, pneumatisches Christenthum. Das Mittel dazu sollte aber die höhere Erkenntniß, die Spekulation sein, für welche sie nur bei den jüdisch-alexandrinischen, und in letzter Beziehung mit diesen bei den griechischen Philosophen die Anleitung finden konnten; natürlich entlehnten sie aber von ihren Vorgängern vor Allem das, was ihrer eigenen religiösen Tendenz entsprach, jenen schroffen, spiritualistischen Dualismus, der im Universum wie in der religiösen Welt überall nur Ungöttliches, Unvollkommenes und Böses erblickte, um alles Göttliche und Geistige auf die edleren, der gnostischen Erkenntniß fähigen Seelen zu beschränken. So kraus es aber in dieser Spekulation auch hergeht, so fremdartig und abenteuerlich das Meiste darin uns anspricht, so außerordentlich war doch, wie schon aus ihrer weiten Verbreitung und ihrer langen Dauer hervorgeht, ihre Wirkung auf die christliche Kirche. Vergleichsweise von geringerem, an sich selbst aber doch immer noch von sehr bedeutendem Einfluß ist der Montanismus, welcher vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien entstanden, gleichfalls bald in der ganzen christlichen Welt Anhänger gewann. Diese Denkweise bildet in vielen Beziehungen das Gegenstück zu der Gnosis. Auch sie hat es nämlich auf eine Vollendung der Kirche, ein pneumatisches Christenthum abgesehen, aber das Motiv derselben liegt für sie in der damals bereits veraltenden, von ihr mit fanatischer Begeisterung erneuerten Erwartung des nahen Weltendes; ihr Inhalt besteht nicht in der Reinigung des Christenthums von allem Jüdischen, sondern im Gegentheil in einer Verschärfung jener Sitten- und Kirchenzucht, die vorherrschend judenchristlichen Ursprungs ist, in einer größeren Strenge der Fasten- und Ehegesetze, des Bußwesens u. s. w., mit Einem Wort in einem „neuen Gesetz"; das Mittel, um sie herbeizuführen, ist nicht die Spekulation, sondern die Prophetie,

die Ekstase, in welcher der Mensch dem neuen prophetischen Geiste, dem Paraklet, sich als willen- und bewußtloses Werkzeug hingibt. Darin jedoch treffen beide Erscheinungen, Gnosis und Montanismus zusammen, daß sie eine Reform der Kirche, einen Fortschritt zu höherer religiöser Vollkommenheit, meist allerdings mit entgegengesetzten Mitteln, verlangen. Und daß sie auch wirklich für den weiteren Verlauf der kirchlichen Entwicklung von der höchsten Wichtigkeit gewesen sind, läßt sich nicht verkennen. Die Gnosis gab der theologischen Spekulation auch außerhalb der eigenen Partei einen so kräftigen Anstoß, daß sich selbst ihre erbittertsten Gegner, die Ebjoniten, diesem Einfluß nicht entziehen konnten, und in dem System der clementinischen Homilien eine eigenthümliche Form judenchristlicher Gnosis erzeugten, innerhalb der katholischen Kirche wiederholt sie sich in der rechtgläubigen Gnosis der großen alexandrinischen Kirchenlehrer, eines Clemens, Origenes und ihrer über den ganzen Osten verbreiteten, Jahrhunderte lang fortwirkenden Schule, dieser Gnosis, welche die Lehren der griechischen Philosophen so bereitwillig in die christliche Dogmatik einführte, und sie mit der christlichen Ueberlieferung zu so merkwürdigen Lehrgebilden verknüpfte. Der Montanismus hat theils auf die christliche Dogmatik, namentlich in der Lehre von der Dreieinigkeit, theils und besonders auf die Gestaltung der christlichen Sitte und der kirchlichen Sittenzucht eingewirkt. Noch wichtiger ist aber, daß der Kampf mit diesen Gegnern, und vor Allem mit dem mächtigsten und gefährlichsten derselben, mit der Gnosis, die Kirche nöthigte, sich zu einer schärfer abgegrenzten Lehreinheit und festeren Verfassungsformen zusammenzufassen. Den Gnostikern gegenüber half es nichts, sich auf die heiligen Schriften zu berufen. Von den alttestamentlichen wollten sie nichts wissen, die neutestamentlichen wurden von ihnen theils gleichfalls nicht anerkannt, theils durch jene allegorische Auslegung, gegen welche die damalige Theologie kein Mittel hatte, in ihrem Sinn umgedeutet. Einer Auktorität aber, welche den Streit schlichtete, konnte man nicht entbehren, denn der ganze kirchliche Glaube beruhte auf Auktorität und Ueberlieferung; wenn man sich einmal darauf einließ, seine Geltung von dem Erfolg der wissenschaftlichen Beweisführung abhängig zu machen, so drohte Alles in's Schwanken zu gerathen. So blieb nichts übrig, als auf das Zeugniß zurückzugehen, von

welchem auch die Annahme der heiligen Schriften am Ende abhing, das Zeugniß der kirchlichen Ueberlieferung. In ihr sollte die ächte apostolische Lehre bewahrt sein, welche man auch bereits, um alle abweichenden Behauptungen desto sicherer auszuschließen, in übersichtlichen Bekenntnissen, in der sogenannten Glaubensregel, zusammenzufassen pflegte. Wer verbürgte aber die Treue und den apostolischen Ursprung dieser Ueberlieferung? Wer konnte überhaupt in dem Streit der Meinungen einen festen Einheitspunkt für die Lehre, bei den Spaltungen in den Gemeinden einen unverrückbaren Mittelpunkt darbieten, an dem man sich darüber orientiren konnte, wo das Recht und wo das Unrecht, wo die wahre gemeinchristliche Kirche, wo die willkürliche Lossagung von derselben, die Häresie, zu suchen sei? Dieß konnten nur die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel, auf die sich von jenen die reine Lehrüberlieferung und der untrügliche apostolische Geist vererbt hatte. So drängte der Kampf mit der gnostischen Häresie und dem montanistischen Schisma, zunächst in den Einzelgemeinden zur Ausbildung einer monarchischen Kirchenverfassung. Während in den neutestamentlichen Schriften und sonst, bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab, die Namen der Bischöfe und der Presbyter wesentlich dasselbe bedeuten, sehen wir um diese Zeit den Bischof als die einheitliche, alle Rechte der Gemeinde in sich zusammenfassende Spitze derselben, rasch über die Gemeindeältesten emporwachsen, und jene hohe Idee des Episkopats Wurzel schlagen, welche zuerst in den pseudoignatianischen und pseudoclementinischen Schriften mit aller Energie sich ausspricht. Hiemit ist nun eine kirchliche Einrichtung gefunden, welche aus den gegebenen Verhältnissen natürlich hervorgegangen, zugleich (Baur a. a. O. 302 f.) durch bloße Wiederholung ihrer einfachen Grundform einer unendlichen Ausdehnung fähig ist, und insofern die Elemente der umfassendsten und durchgreifendsten Hierarchie in sich trägt. Jetzt erst ist es möglich, das Gebiet der Kirche äußerlich abzugrenzen, die kirchliche Lehre und das Verhältniß der Einzelnen zur Kirche nach festen Merkmalen, durch den Ausspruch einer allgemein anerkannten Autorität, zu bestimmen; jetzt erst wird die Kirche sich in ihrer Einheit, im Gegensatz zu den Häresien, bewußt; jetzt erst ist mit der Sache auch der Name der allgemeinen, der *katholischen* Kirche gefunden. Und bereits beginnt auch diese Idee

sich noch im weiteren Umfang zu verwirklichen. Die Bischöfe treten nicht bloß als gleichberechtigte auf Synoden zusammen, welche zunächst allerdings noch auf einzelne Provinzen beschränkt sind; sondern frühe schon erheben gewisse Gemeinden den Anspruch, daß sie als apostolische Stiftungen die Lehre der Apostel reiner und zuverlässiger, als andere, bewahrt haben, daß daher ihnen und ihren Bischöfen bei Lehrstreitigkeiten eine vorzugsweise Auktorität zukomme. Keine andere Gemeinde aber hat diesen Anspruch höher gespannt und keine ist mit ihm vollständiger durchgedrungen, als die der Welthauptstadt, von der die Völker nun schon einmal ihre Gesetze zu erhalten gewohnt waren, die römische. Sie war nicht allein im Abendlande die einzige, welche sich eines apostolischen Ursprungs rühmen konnte: sie führte auch ihre Stiftung auf die zwei größten Apostel, Paulus und Petrus, zurück, und ihre Bischöfe wollten deßhalb nicht allein Nachfolger der Apostel in ihrem Amte, sondern auch Nachfolger des Petrus in seinem Primat sein. Schon gegen das Ende des zweiten und im Laufe des dritten Jahrhunderts gelangt dieser Anspruch im Abendland allmälig zur Anerkennung, und es wird so im Glauben der Völker der Grund gelegt, auf dem in der Folge, unter der Gunst der Verhältnisse, die päpstliche Macht aufgebaut wurde. In Wahrheit ist freilich die römische Kirche, wie bemerkt, weder von Paulus noch von Petrus gestiftet worden, ja Petrus ist schwerlich jemals nach Rom gekommen. Nicht die apostolische Stiftung, sondern die politische Bedeutung Rom's ist es, welcher die römische Kirche ihre hohe Stellung zu verdanken hat, und nur weil man in Rom schon frühe dieser maaßgebenden Bedeutung der eigenen Gemeinde sich bewußt wurde, hat die römische Sage die beiden Apostel am Schluß ihres Lebens zu gemeinsamem Märtyrertod hier zusammengeführt, und in der Folge den Apostelfürsten Petrus sogar zum Stifter und ersten Bischof der römischen Kirche erhoben. Dem damaligen kirchlichen Bewußtsein mußte sich aber die Sache freilich anders darstellen: wenn die Gemeinde der Weltstadt unter allen Christengemeinden die erste Stelle einnahm, so mußte sie auch von den Ersten unter den Aposteln gestiftet sein.

Mit dieser Ausbildung der kirchlichen Verfassung und Auktorität steht nun die Entwicklung des Dogma in einer merkwürdigen Wechselbeziehung. Wie das Bedürfniß einer festen Glaubensnorm der Haupt-

hebel für die Steigerung der bischöflichen Macht und der kirchlichen Einheit, für den Fortschritt der Kirche zur Katholicität war, so spiegelt sich andererseits im Inhalt der kirchlichen Lehre das Bewußtsein der Kirche über sich selbst ab, und wenn wir die Geschichte derselben genauer verfolgen, so können wir deutlich wahrnehmen, wie sie nur dasselbe ideal, für das Bewußtsein der Gemeinde, ausdrückt, was in den gegebenen Zuständen als ein Reales vorhanden ist, wie jeder neuen Stufe in der Lehrbildung eine Veränderung in den thatsächlichen Verhältnissen der Kirche, ihrer Macht und ihrer Verfassung entspricht. Der Mittelpunkt der christlichen Dogmatik, die Lehre, welche noch alle anderen in sich schließt und zu keiner selbstständigen Entwicklung kommen läßt, ist in den ersten Jahrhunderten die Lehre von der Person Christi. Gerade von ihr gilt aber im strengsten Sinn der Kanon, daß das Dogma nur ein Reflex des unmittelbaren religiösen Bewußtseins ist. Die Kirche im Ganzen und jede Partei in derselben hat dem Stifter des Christenthums jederzeit genau diejenigen Eigenschaften beigelegt, deren er ihrer Meinung nach bedurfte, um Urheber der eigenthümlichen Segnungen zu sein, die vom Christenthum erwartet wurden. Worin aber diese gesucht wurden, und welche Vorstellungen man sich demnach über Christus bildete, dieß mußte natürlich ganz und gar von der Beschaffenheit des jeweiligen religiösen Bewußtseins abhängen, und es verhielt sich in dieser Beziehung von Anfang an nicht anders, als es sich heute noch verhält. So lange man im Christenthum nicht mehr sah, als die Vollendung des Judenthums, genügte der christlichen Gemeinde, um die Würde ihres Stifters zu bezeichnen, die jüdische Vorstellung vom Messias: er war ein Mensch wie andere Menschen, wenn auch ein wunderbar erzeugter, mit dem göttlichen Geist im höchsten Maaß ausgerüsteter Mensch, er war nur der größte von den Propheten So in unsern drei ersten Evangelien; so trotz der gesteigertsten Messiasprädikate in der Offenbarung des Johannes. Als Paulus das Christenthum vom Judenthum losriß, um in ihm eine selbstständige Macht, das letzte Ziel und den ursprünglichen Zweck der ganzen Menschheit zu erkennen, da überschritt er sofort auch den jüdischen Messiasbegriff; Christus wurde ihm aus einem idealen Repräsentanten des jüdischen Volkes zum Ideal der Menschheit, aus einer einzelnen, erst im Verlauf der Geschichte

in's Leben getretenen Erscheinung, zum schöpferischen Princip des Ganzen, zur Voraussetzung aller Geschichte: er beschrieb ihn als den Urmenschen, den himmlischen oder pneumatischen Menschen, welcher schon vor seinem irdischen Leben präexistirt, durch welchen Gott Alles gemacht habe. In demselben Maaße sodann, wie die christliche Kirche zum sichern Gefühl ihrer selbstständigen Eigenthümlichkeit und ihrer universellen Bestimmung kam, wie sie sich äußerlich über die ganze römische Welt verbreitete, innerlich sich durch das Episkopat organisirte und allen abweichenden Parteien gegenüber sich als katholische Kirche zusammenfaßte, sehen wir auch die Pauliniſche Vorstellung über Christus sich verbreiten und gleichzeitig zu einer noch höheren fortschreiten: im Ebräerbrief, in den kleineren Pauliniſchen Briefen, bei Pseudoignatius und Justin läßt sich dieser aufsteigende Gang des Dogma bis zu dem Punkte verfolgen, auf dem es in der Lehre des vierten Evangelisten vom Wort Gottes zu einem vorläufigen Abschluß kam. Bemerkenswerth ist dabei einerseits der Einfluß, welchen die philoniſche Theorie vom Logos und durch diese die griechische Philosophie, auf die Fassung der christlichen Grundlehre erhielt, andererseits der enge Zusammenhang, in welchen die Christologie schon von dem angeblichen Ignatius mit seiner Idee vom Episkopat gebracht wird: je höher Christus steht, um so höher steht auch der Stellvertreter Christi, der Bischof; das hierarchische Interesse, wenn es auch bei der christologischen Entwicklung nicht das entscheidende gewesen ist, war doch dabei schon frühe mit im Spiel, und es ist insofern schwerlich ganz zufällig, daß auch im vierten Jahrhundert ein Presbyter, Arius, es war, welcher die äußerste Steigerung der Lehre von der Göttlichkeit Christi bekämpfte, und eine Versammlung von Bischöfen es war, welche sie durchsetzte (Baur a. a. O. 363), denn auf die Dauer konnte man sich bei jener Lehrform, welche das vierte Evangelium darstellt, doch nicht beruhigen. Wie ließ sich ein zweites göttliches Wesen neben Gott denken, ohne den Grundsatz des Monotheismus zu gefährden? wenn andererseits jenes Wesen dem höchsten Gott untergeordnet wurde, wie dieß bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts allgemein, und so namentlich auch in den neutestamentlichen Schriften geschieht, mit welchem Recht ließ es sich doch zugleich als ein göttliches Wesen betrachten, und inwiefern konnte es dem Be-

dürfniß genügen, eine volle Einigung des Menschen mit Gott zu vermitteln? Wie tief diese Fragen die alte Kirche beschäftigt haben, zeigt die Geschichte der Christologie. Nur in langsamem Fortschritt unter fortwährenden Kämpfen mit den „Monarchianern", welche Christus bald zur menschlichen Natur eines bloßen Propheten herabsetzten, bald umgekehrt seine persönliche Verschiedenheit von Gott läugneten, hat sich die kirchliche Lehre entwickelt. Wo aber diese Entwicklung hinführen würde, konnte längst nicht mehr zweifelhaft sein. Nachdem man einmal begonnen hatte, den Stifter des Christenthums zu übermenschlicher Natur und Würde zu erheben, konnte diese Bewegung nicht eher zur Ruhe kommen, als bis das Interesse, von dem sie ausging, der unendlichen Bedeutung des Christenthums in ihm sich bewußt zu werden, die durch ihn gestiftete Gemeinschaft des Menschen mit Gott in seiner Person als eine absolute anzuschauen, vollkommen befriedigt war. Dieß konnte es aber nur dann sein, wenn er in einem Verhältniß zu Gott stand, welches keine Steigerung mehr zuließ, wenn er selbst Gott im vollen Sinne des Wortes war. In demselben Zeitpunkt daher, in welchem die christliche Religion die Herrschaft über das römische Reich in Besitz nahm und sich so als die absolute Religion verwirklichte, erhob sie auch ihren Stifter zur Absolutheit: die erste allgemeine Kirchenversammlung, die erste Gesammtvertretung des christlichen Episkopats war es, welche unter der Leitung des ersten christlichen Kaisers die Wesensgleichheit Christi mit Gott dem Vater, eine Lehre von sehr jungem Ursprung, als kirchliches Dogma verkündete.

Wir unterlassen es, die Vorgänge, durch welche das Christenthum bald nach dem Anfang des vierten Jahrhunderts zur römischen Reichsreligion geworden ist, das frühere wechselnde Verhältniß desselben zur Staatsgewalt, die Geschichte der Christenverfolgungen, von denen man sich gewöhnlich so schiefe und übertriebene Vorstellungen macht, die literarischen Angriffe heidnischer Schriftsteller auf die christliche Religion und ihre Vertheidigung durch die christlichen Apologeten nach Baur zu schildern. Wir wollen auch auf den letzten Abschnitt seines Werkes über die drei ersten Jahrhunderte: „das Christenthum als sittlich-religiöses Princip", hier nicht näher eingehen, so belehrend es auch an sich wäre, sich die sittlichen Zustände der altchristlichen Kirche

nicht bloß nach ihren Lichtseiten, sondern auch nach ihren meist viel zu wenig beachteten Schattenseiten von ihm darstellen zu lassen, und schon in jenen ersten Jahrhunderten die Keime so mancher Erscheinungen nachzuweisen, in deren späterer Entwicklung die protestantischen Kirchenhistoriker in der Regel nur einen Abfall von der Reinheit des ursprünglichen Christenthums zu sehen wissen. Dagegen müssen wir auf Baur's neuestes Werk noch einen Blick werfen, welches die Geschichte der Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts fortführt.

Es ist dieß die Zeit, in welcher das Christenthum die Staatsreligion des römisch-griechischen Kaiserreichs war, zu seiner Herrschaft unter den germanischen Völkern dagegen und zu der eigenthümlichen kirchlich-politischen Gestaltung der abendländischen Welt erst der Grund gelegt wurde. Der Kampf mit dem Heidenthum war jetzt innerhalb des römischen Reichs entschieden, und die kaiserlichen Edikte brachten ihn auch äußerlich zum Abschluß; auch der Versuch einer philosophisch-religiösen Restauration des Heidenthums unter Julian's kurzer Regierung war nur eine vorübergehende Episode. Gleichzeitig trat von den germanischen Stämmen, welche das römische Westreich unter sich theilten, einer nach dem andern in den Kreis der Kirche ein; wobei es als eine eigenthümliche Fügung erscheint, daß die Franken von Anfang an dem katholisch-orthodoxen Glauben zugethan waren, und dadurch mit Rom in engere Verbindung kamen, während alle andern Germanen zuerst dem Arianismus huldigten. So leicht aber diese Eroberungen der Kirche seit Constantin's Uebertritt wurden, so bedeutend stand ihr fortwährend (Baur a. a. O. S. 17—78) die geistige Macht des Heidenthums gegenüber. Von den schriftstellerischen Angriffen eines Julian freilich hatte sie noch weit weniger, als von seinen politischen Maßregeln zu fürchten, der Polytheismus von seiner neuplatonischen Umdeutung der Mythologie und von den christlichen Ideen, welche er griechischen Göttergestalten unterlegte, nichts zu hoffen; gegen das Römerthum wurde die christliche Religion von Augustin in seinem großen Werk vom Gottesstaat geistvoll und für die damalige Zeit glänzend vertheidigt. Weit schwieriger war es dagegen, zwei Systeme von heidnischem Ursprung, den Platonismus und den Manichäismus nicht bloß als Gegner abzuwehren, sondern

auch vor ihrem Eindringen in die christliche Theologie sich zu schützen. Der Platonismus, oder das was man damals Platonismus nannte, war von Anfang an in einer eigenthümlichen Beziehung zum Christenthum gestanden. Schon zu der ersten Entstehung desselben hatte er ohne Zweifel durch Vermittlung der alexandrinischen Theologie und des Essäismus seinen Beitrag geliefert. In der Folge hatte er nicht allein auf die häretische Gnosis und durch sie auf die Gesammtkirche höchst bedeutend eingewirkt, sondern auch die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft waren größerentheils; und gerade die bedeutendsten unter denselben am Unverkennbarsten, bei dem alexandrinischen Platonismus in der Lehre gewesen. Als sodann seit dem dritten Jahrhundert die neuplatonische Schule alle noch lebensfähigen Elemente der griechischen Philosophie zu einem umfassenden, von Plato's ursprünglicher Lehre freilich ziemlich weit abliegenden System verknüpfte und alle andern Schulen in sich aufzehrte, trat sie zwar zunächst als die letzte und bedeutendste Vorkämpferin des alten Glaubens der christlichen Kirche feindselig entgegen; zugleich waren sich aber beide, das Christenthum und der Neuplatonismus, innerlich viel zu nahe verwandt, als daß nicht eine gegenseitige Anziehung und Einwirkung zwischen ihnen hätte Platz greifen sollen; wozu noch hinzukommt, daß die Christen eine höhere wissenschaftliche Bildung nur in den Schulen der griechischen Gelehrten finden konnten. Diese huldigten aber bald alle, Rhetoren, Grammatiker und Philosophen, dem Neuplatonismus. So geschah es, daß diese Philosophie die allgemeine Voraussetzung der christlichen Theologie wurde, denn einer Philosophie bedurfte man nun einmal, und eine andere hatte man nicht zur Verfügung. Auch die orthodoxesten Kirchenlehrer konnten sich diesem Einfluß nicht entziehen, und in den dogmatischen Verhandlungen des vierten und fünften Jahrhunderts, sogar in den Glaubensbekenntnissen, welche sich aus jener Zeit in die unsrige vererbt haben, lassen sich die neuplatonisch-aristotelischen Kategorien, an welche man damals gewöhnt war, noch deutlich erkennen. Selbst wo diese Philosophie mit der kirchlichen Dogmatik in Konflikt kam, wurde ihr oft mehr eingeräumt, als man glauben sollte. Der christliche Neuplatoniker Synesius z. B. wurde zum Bischof von Ptolemais gewählt und von dem sonst so hierarchischen Patriarchen Theophilus in Alexandrien als solcher bestätigt, wiewohl er offen er-

klärte, daß er Dinge, wie die Auferstehung des Leibes und den einstigen Weltuntergang, nicht glauben könne, daß er sich zwar dem Volke gegenüber an die Mythen, für sich selbst dagegen an die Philosophie halten wolle. Am Schlagendsten zeigt sich aber der Einfluß, welchen der Neuplatonismus auf die christliche Kirche gewann, und seine Verwandtschaft mit dem damaligen Christenthum, an den Schriften, welche ein christlicher Neuplatoniker um den Anfang des sechsten Jahrhunderts unter dem Namen des Areopagiten Dionysius, des von Paulus bekehrten angeblichen ersten Bischofs von Athen, verfaßt hat. Die Theologie dieser Schriften ist beim Lichte betrachtet ungleich mehr platonisch als christlich: selbst die Grundlehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes finden hier im Grunde nur dem Namen nach eine Stelle. Nichtsdestoweniger sind die Werke des Areopagiten von Anfang an als ächt anerkannt worden; in der östlichen Kirche rasch verbreitet, später auch in die abendländische übergetragen, bildeten sie eine von den gefeiertsten Auktoritäten der mittelalterlichen Theologie, sie waren namentlich das Lieblingsbuch und die Hauptquelle jener spekulativen Mystik, welche in jenen Jahrhunderten eine so bedeutende Rolle spielt, ja bis auf unsere Zeit herab erstreckt sich durch Vermittlung katholischer und protestantischer Mystiker ihr Einfluß. So viel Abstoßendes auch ihr Inhalt für die Orthodoxie hätte haben sollen: ihre Lehre von der himmlischen Hierarchie der Engel und von der ihr nachgebildeten irdischen Hierarchie entsprach theils der unbewußt polytheistischen Neigung jener Zeit theils dem Interesse des Klerus viel zu sehr, sie hatte in der herrschenden Denkweise viel zu feste Anknüpfungspunkte, als daß man nicht darüber alles Andere bereitwillig vergessen hätte. Weit feindseliger verhielt sich die Kirche zum Manichäismus, diesem aus der persischen Religion und dem Buddhismus in's Christenthum eingedrungenen und dann mehr und mehr christianisirten Dualismus, der aber seinen Ursprung doch nie ganz verläugnen konnte. Augustin und andere Kirchenhäupter kämpften bis auf's Aeußerste gegen die Manichäer, Synoden wurden gegen sie abgehalten, die Staatsgewalt — denn so weit war man schon längst — zu ihrer Unterdrückung aufgerufen: die ersten Häretiker, welche hingerichtet worden sind, waren spanische Priscillianisten, ein Seitenzweig der Manichäer (denn Spanien, scheint es, war schon da-

mals vom Schicksal bestimmt, mit dem Beispiel der Ketzerverfolgung voranzuleuchten). Und dennoch war die Einwirkung des Manichäismus auf die Kirche höchst bedeutend, und es sind nicht bloß jene mittelalterlichen, für die ganze Kirchengeschichte so wichtigen Parteien der Katharer, Albigenser u. s. w., welche mit dieser Häresie in offenkundigem Zusammenhang stehen, sondern auch die kirchliche Dogmatik hat ohne Zweifel mehr, als sie weiß, von ihr entlehnt. Denn der bedeutendste Begründer der späteren Theologie, der heil. Augustinus, hatte viele Jahre lang der manichäischen Sekte angehört; und wenn er sich nachher von ihr losgesagt und sie im Namen der Kirche auf's lebhafteste bestritten hat, so folgt doch daraus nicht im Geringsten, daß er auch in sich selbst alle Nachwirkungen seiner früheren Ueberzeugung getilgt hatte. Gerade in der Lehre vielmehr, durch welche er in der Geschichte der Theologie Epoche gemacht hat, in seiner Lehre von der Sünde und der Gnade, glauben wir diese Nachwirkungen recht deutlich zu erkennen, und mit demselben Recht und in demselben Sinn, wie wir einen Clemens und Origenes kirchliche Gnostiker nennen, würden wir Augustin's System als einen kirchlich gewordenen Manichäismus bezeichnen dürfen.

Dieses System bildet den anziehendsten und wichtigsten Punkt in der Geschichte der Theologie vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Diese Periode ist bekanntlich vor allen andern durch lebhafte dogmatische Streitigkeiten, langwierige Verhandlungen und kirchliche Glaubensgesetze ausgezeichnet; und namentlich ihre erste Hälfte, von der nicäaischen bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung, ist die Zeit, in welcher die Hauptlehren des kirchlichen Glaubens: von der Dreieinigkeit und der gottmenschlichen Natur Christi, von der menschlichen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnade zum Abschluß gebracht wurden. Dabei hat sich der Osten und der Westen in die dogmatischen Aufgaben der Zeit in bezeichnender Weise getheilt. Während jener ganz und gar durch die Verhandlungen über die Dreieinigkeit und die Person Christi in Anspruch genommen ist und das Uebrige kaum irgend einer Aufmerksamkeit würdigt, liefert umgekehrt die abendländische Kirche für diese Erörterungen im Ganzen keinen selbstständigen Beitrag, und nur in einzelnen entscheidenden Momenten legt sie ihr Gewicht, unter Führung der römischen Bischöfe, für die Ansicht in die

Wagschaale, welche dem kirchlich-katholischen Interesse am Meisten entspricht: dafür hat sie aber durch Augustin und seine Schüler einen eigenthümlichen Kreis von dogmatischen Bestimmungen ausgebildet, die in ihrer wesentlich praktischen Bedeutung zu jenem kirchlichen Interesse in noch unmittelbarerer Beziehung stehen, und überhaupt den Grund zu der Richtung gelegt, welcher die Zukunft der Theologie in dem lebenskräftigsten Theile der christlichen Welt für mehr als ein Jahrtausend gehörte. Wiewohl daher die vom Orient ausgegangenen Verhandlungen weit lebhaftere und allgemeinere Bewegungen, tiefere Zerwürfnisse, feierlichere Lehrentscheidungen hervorgerufen haben, als die abendländische Theologie, so stehen sie doch an innerer Bedeutung der letzteren nach. Nachdem einmal in Nicäa die Gottheit Christi im strengen Sinn festgestellt war, konnte es nur noch darauf ankommen, diese Bestimmung theils zur allgemeinen Geltung zu bringen, theils sich über ihre unerläßlichen theologischen und christologischen Folgesätze zu verständigen; immerhin eine wichtige Aufgabe, welche die griechisch-orientalische Welt Jahrhunderte lang beschäftigt, ihre besten Kräfte aufgezehrt, im byzantinischen Reich unheilbare Zerrüttungen herbeigeführt, den kirchlichen Sinn und den scholastischen Scharfsinn der Theologen, ihre dogmatische Folgerichtigkeit und ihren Charakter auf eine schwere Probe gestellt hat; aber doch trotz alledem eine Sache, bei der es sich weit mehr um den Abschluß eines längst Vorbereiteten, als um den Anstoß zu einem Neuen, mehr um den Fortbau auf gegebenen Grundlagen als um schöpferische Gedanken für einen Neubau handelte. Wir können es daher nur billigen, daß Baur diese Verhandlungen, welche er in seinem großen dogmengeschichtlichen Werk über die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes mit erschöpfender Gründlichkeit dargestellt hat, in seiner neuesten Schrift (S. 78—123) kurz und übersichtlich behandelt. Ebenso müssen wir es gutheißen, wenn er bei ihnen namentlich auch die Bedeutung hervorhebt, welche die orthodoxen Lehrbestimmungen für die Einheit und Unabhängigkeit der Kirche, für die Sache der Katholicität und der Hierarchie hatten. Ausführlicher bespricht er (S. 123—216) die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade, die pelagianische Opposition gegen dieselbe und den sogenannten Semipelagianismus, dem aber nach seiner richtigen Wahrnehmung auch eine Milderung der augu-

stinischen Sätze, ein Semiaugustinismus, zur Seite geht. Gerade hier war aber auch zur Feststellung der richtigen Gesichtspunkte noch besonders viel zu thun. Augustin's Lehre ist von den protestantischen Theologen von Anfang an und bis auf den heutigen Tag herab deßhalb in ein falsches Licht gerückt worden, weil sie viel zu unbedingt mit der altprotestantischen identificirt wurde. So entsteht aber das Unbegreifliche, daß derselbe Mann, welchen die katholische Kirche mit Recht als einen ihrer größten Kirchenfürsten und als den Hauptbegründer der abendländischen Theologie im Mittelalter verehrt, welcher im Kampfe mit Häretikern und Schismatikern den ächt katholischen Standpunkt so streng und eifrig gewahrt hat, — daß eben dieser Mann in seiner epochemachenden dogmatischen Thätigkeit die protestantischen Grundsätze verfochten, daß sich die katholische Kirche auf dem Grunde derselben Ueberzeugungen auferbaut haben soll, durch welche Luther und Calvin diese Kirche in einem großen Theile der christlichen Welt gestürzt haben. Kann man sich zu einer so unwahrscheinlichen Annahme nicht entschließen, will man überhaupt den großen afrikanischen Kirchenlehrer, dessen kleinster Fehler der Mangel an hierarchischer Folgerichtigkeit war, in der Einheit seines Wesens und in dem Zusammenhang seines vielseitigen Wirkens verstehen, so wird man vor Allem fragen müssen, ob jene Sätze, welche die Protestanten freilich dem Buchstaben nach von ihm entlehnt haben, für ihn auch die gleiche Bedeutung, wie für sie, hatten. Und da zeigt sich denn bald, was wir in der Dogmengeschichte so oft wahrnehmen können, und was von den Meisten so wenig beachtet wird, daß die gleichen oder nahe verwandte dogmatische Formeln bei Verschiedenen einen sehr verschiedenen Sinn haben und ganz entgegengesetzten Interessen dienen können. Bei Augustin hat die Lehre von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten und der allein wirkenden Gnade nicht die Bedeutung, wie im Protestantismus, den Menschen in der Kraft seines Glaubens auf Gott allein zu stellen, und ihn eben damit von jeder menschlichen Bevormundung in Glaubenssachen, von Glaubenszwang und Hierarchie zu befreien; er will nicht deßhalb der Gottheit gegenüber auf alles Verdienst und alle Freiheit verzichten, um eben diese Freiheit den Menschen gegenüber desto reiner und unbedingter zu behaupten. Sondern wenn er dem Menschen vorhält,

daß er von Natur grundverdorben sei und durch sich selbst nichts vermöge, so will er ihn damit nur antreiben, um so mehr Alles von der Kirche zu hoffen, ihr gegenüber auf jedes eigene Urtheil zu verzichten; wenn er alles Gute von der Gnade herleitet, so setzt er dabei voraus, daß die Gnade durch die kirchlichen Heilsmittel wirke; wenn er die Menschheit in die Minderzahl der Erwählten und die große Mehrheit der Verworfenen scheidet, so versteht es sich für ihn von selbst, daß kein Ungetaufter und kein Häretiker, daß nur Mitglieder der katholischen Kirche zu den Erwählten gehören können. Die gleichen Sätze, welche einem Luther und Zwingli, einem Wicleff und Huß dazu dienten, die Allgewalt der Kirche und des Klerus zu brechen, dienen einem Augustin dazu, sie zu befestigen. Deßhalb hat denn auch die Kirche seiner Lehre, so weit sie immer über die bisherige Ueberlieferung hinausging, und so bedenklich sie in vielen Beziehungen erscheinen mußte, doch sofort ihre Beistimmung geschenkt. Zugleich hat sie aber auch den sogenannten Semipelagianismus fortwährend geduldet, und dem Augustinismus selbst in ihren maßgebenden Erklärungen seine äußersten Spitzen abgestumpft; denn so entschieden es in ihrem Interesse lag, daß der außerchristlichen Menschheit jede sittliche Kraft abgesprochen, daß alles Gute und alle Hoffnung auf die Seligkeit ausschließlich an die kirchlichen Gnadenmittel geknüpft werde, so wenig konnte sie doch andererseits eine solche Auffassung der augustinischen Sätze gutheißen, bei welcher auch für die Mitglieder der Kirche der Nutzen und das Verdienst der guten Werke aufgehoben, die kirchlichen Heilsmittel gegen die göttliche Vorherbestimmung zurückgestellt, die Unfehlbarkeit der kirchlichen Entscheidungen und die Vollkommenheit der Heiligen durch die Erinnerung an die Sündhaftigkeit aller Menschen unmöglich gemacht worden wäre. Die Folgerungen, welche sich aus Augustin's Voraussetzungen unweigerlich ergeben, durften nicht gezogen, neben jenen Annahmen mußten auch die entgegengesetzten geduldet und benützt, die dogmatische Folgerichtigkeit mußte dem praktischen Bedürfniß und dem kirchlichen Interesse zum Opfer gebracht werden. Wenn daher die mittelalterliche Theologie mit Augustinismus begonnen hat, um im Semipelagianismus zu enden, so erklärt sich dieß sehr einfach: das, was wir pelagianisch nennen, ist eben nicht allein bei den Zeitgenossen Augustin's, sondern es ist auch

in ihm selbst weit mächtiger, als man wenigstens auf protestantischer Seite in der Regel geglaubt hat.

Und wie jenes kirchlich-katholische Interesse die Dogmenbildung beherrscht und selbst in den Vorstellungen über Gott und Christus sich ausgeprägt hat, so sehen wir überhaupt die christliche Kirche, seit sie in Constantin das Römerreich erobert hat, sich mehr und mehr zur Einheit zusammenfassen und sich zu einem auch äußerlich mächtigen Gemeinwesen gestalten. Jene hohe Idee der Kirche, welche namentlich Augustin gegen die donatistischen Schismatiker entwickelt hat, wird unbedenklich und uneingeschränkt auf die bestehende katholische Kirche übergetragen, und wenn man sich auch nicht verbergen kann, daß Vieles an ihr ist, was der Idee nicht entspricht, daß die Heiligkeit der Kirche durch so viele ihrer Mitglieder in Frage gestellt wird, so läßt man sich doch dadurch in dem Glauben an Vollkommenheit des Ganzen nicht irre machen. In der kirchlichen Anerkennung sieht man die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit einer Lehre, denn was von Allen geglaubt wird, das kann, wie dieß z. B. Vincentius von Lerina in seinem berühmten Commonitorium zu zeigen sucht, nur aus apostolischer Ueberlieferung, aus göttlicher Offenbarung herrühren. Die Aussprüche der Kirche stellt man so hoch, daß selbst ein Augustin sich nicht scheut, zu erklären: nicht einmal dem Evangelium würde er glauben, wenn nicht die Auktorität der Kirche ihn dazu bestimmte.

So menschlich es auch bei den Verhandlungen oft zuging, durch welche die Entscheidung der Kirche herbeigeführt wurde, so viel auch die Staatsgewalt, so viel bei den Kirchenmännern selbst weltliche Leidenschaften und Beweggründe bei jenen Entscheidungen mitzusprechen hatten, so unkirchlich und unchristlich die Mittel oft waren, durch welche ihre Anerkennung durchgesetzt wurde: der Gedanke der kirchlichen Einheit war zu mächtig in den Gemüthern, die ganze Zeit war im Religiösen wie im Politischen einer äußeren Leitung zu bedürftig, als daß man sich von dem einmal betretenen Wege wieder hätte abbringen lassen. Unter den Völkern, welche seit Jahrhunderten an den Absolutismus des römischen Kaiserreichs gewohnt waren, in jenem erschlafften, aller sittlichen Selbstbestimmung baar gewordenen Zeitalter blieb der Welt nichts übrig, als sich einer unbeschränkten Auktorität willenlos zu unterwerfen, sich unter die Zucht der

Kirche zu begeben, welche ihrerseits nur durch diese beherrschende Stellung ihrer sittlich-religiösen Aufgabe genügen und sich durch eine Zeit unerhörter Verwirrung als den festen Mittelpunkt für künftige Bildungen erhalten konnte. Die Geschichtsforschung rechtfertigt diese Stellung der Kirche, indem sie dieselbe in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit begreift, sie rechtfertigt aber ebendamit auch diejenigen, welche sie nicht länger aufrecht erhalten wollen, nachdem die geschichtlichen Zustände, durch die sie bedingt war, längst andere geworden sind.

Der Träger jener Vorzüge, welche der Kirche zuerkannt wurden, ist nun im Allgemeinen der Klerus; und schon frühe hat man in dieser Beziehung der ursprünglichen Verhältnisse so vergessen, daß nur die Kleriker als die Kirche im engeren Sinne betrachtet werden. Sie bilden jetzt ein Patriciat mit eigenem Standesgeist, eigenen Standeseinrichtungen und Abzeichen, dessen Glaubens- und Sittengesetzen, dessen geistlicher Gerichtsbarkeit und Kirchenleitung die Plebejer, die Laien, sich unbedingt zu unterwerfen haben, durch dessen Vermittlung allein sie die Vergebung der Sünden und alle göttlichen Gnadengüter erhalten können. Aus der Masse der Kleriker hatte sich aber schon vor dem Beginn des vierten Jahrhunderts der Episkopat zu einer solchen Höhe emporgehoben, daß die übrigen Kleriker ihrerseits wieder zu den Bischöfen in dasselbe Abhängigkeitsverhältniß traten, wie die Laien zum Klerus im Ganzen. Nur die Bischöfe sind es, welche auf den Synoden die Gesammtkirche darstellen, nur sie haben die kirchliche Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Verwaltung in der Hand, nur sie können im Namen des heiligen Geistes über den Glauben der Kirche entscheiden. Indessen steigen sehr schnell und mit immer bedeutenderen Rechten die Bischöfe der Provincialhauptstädte, oder die Metropolitane, über ihre Mitbischöfe empor, und über diese wieder die fünf (bzw. sieben) Patriarchen, die Bischöfe der wichtigsten Hauptstädte des Reichs. Von diesen selbst treten dann wieder zwei vor den andern hervor: der Bischof von Rom und der Bischof von Neu-Rom, von Konstantinopel. Auch ihre Machtverhältnisse und Aussichten waren freilich in Wahrheit sehr ungleich. Der Patriarch von Konstantinopel hatte neben sich die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, welche sich ihm unterzuordnen nicht geneigt waren,

über sich in unmittelbarster Nähe den Kaiser; er konnte es auch nach der muhamedanischen Eroberung, welche seine orientalischen Nebenbuhler unschädlich machte, nicht weiter bringen, als zum höchsten geistlichen Würdenträger eines verkommenden Reiches. Rom dagegen stand ohne Nebenbuhler im Abendland da; die politische Abhängigkeit von Konstantinopel war immer nur eine bedingte und vorübergehende; und während das Patriarchat von Neurom seine Ansprüche nur auf die Vorrechte der Residenz gründen konnte, wies es selbst einen so weltlichen Ursprung der seinigen beharrlich ab, um sich statt dessen auf den nun schon längst anerkannten Vorrang seines Stifters, des Apostels Petrus, zu berufen. So trat hier eine oberste Kirchenbehörde von rein kirchlichem Charakter auf, deren Ansprüche freilich nur theilweise anerkannt wurden, aber doch bei den abendländischen Völkern allmälich in der öffentlichen Meinung und dann auch in der kirchlichen Gesetzgebung sich festsetzten. Im Orient allerdings konnten sie nicht durchdringen; vielmehr begann schon jetzt, im 5. und 6. Jahrhundert, jener Bruch zwischen Rom und Konstantinopel der später zur förmlichen Trennung der beiden Kirchen geführt hat. Und ebenso wenig läßt sich die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt jetzt schon durchsetzen. Der Kaiser, welcher die katholische Kirche zur Reichskirche erhoben hatte, wollte sie auch als Staatsanstalt beherrschen; und so bedeutend auch die Güter, die bürgerlichen Vorrechte und die Ehren waren, welche der Kirche und dem Klerus in ihrer Verbindung mit dem Staate zu Theil wurden, so groß auch der gesetzliche und außergesetzliche Einfluß der Bischöfe und Kleriker gewesen ist: im Ostreich blieb die Kirche im Wesentlichen unter staatlicher Aufsicht und Leitung, nur unter den germanischen Eroberern im Westen waren die Verhältnisse ihrer Selbstständigkeit günstiger; aber erst nach Jahrhunderten gelangte sie dazu, sich dem Staate als gleichberechtigt gegenüberstellen und schließlich den Kampf um die Oberherrschaft über den Staat mit Erfolg aufnehmen zu können.

Was leistete nun aber die Kirche, die eine so hohe Stellung für sich in Anspruch nahm, für den Zweck, dem Kirche und Dogma doch nur als Mittel zu dienen haben, für die Religion und für ihre Bethätigung im sittlichen Leben? Dieser Frage hat Baur den letzten

Abschnitt seines Werks (S. 272—320) gewidmet, welcher den christlichen Kultus und das christlich-sittliche Leben der Periode, von der wir reden, behandelt. Fassen wir aber alle die Züge zusammen, die er in klarer Uebersicht mittheilt, so ist es kein durchaus erfreuliches Bild, was sich vor uns aufrollt. Es läßt sich nicht läugnen, und es ist von den Kirchenlehrern jener Zeit oft genug beklagt worden: in demselben Maaße, wie die äußere Ausbreitung der Kirche, der Glanz ihrer Stellung, die Macht ihrer Diener, die Masse der kirchlich festgestellten Lehren, die Pracht und Mannigfaltigkeit des Gottesdienstes zunahm, hat die Reinheit des sittlichen, der Ernst und die Lauterkeit des religiösen Lebens abgenommen. Ja noch mehr; sie hat gerade deßhalb abgenommen, weil das Andere zunahm. Auch die früheren Jahrhunderte waren zwar keineswegs jenes goldene Zeitalter der Frömmigkeit, wofür sie nicht selten gehalten werden, und auch in unserer Periode lassen sich die wohlthätigen Wirkungen des Christenthums in vielen Erscheinungen nachweisen. Aber im Ganzen läßt sich nach dieser Seite hin eine rasche und bedenkliche Verschlimmerung nicht verkennen. In den gottesdienstlichen Handlungen nimmt eine Aeußerlichkeit überhand, welche gegen die Einfalt und Innigkeit des ursprünglichen Christenthums auffallend absticht. Die Sacramente werden mehr und mehr zu unverstandenen Mysterien, welche nicht durch die Gesinnung, mit der sie gefeiert werden, sondern durch sich selbst wirken sollen, und je höher die Vorstellungen vom Abendmahlsopfer und von der Taufe sich steigern, je glänzender der Schein ist, welcher von ihnen auf die Priester zurückfällt, um so allgemeiner wird auch eine magische Auffassung und eine äußerlich abergläubische Behandlung derselben. In der Heiligenverehrung mit allem, was von Reliquiendienst, Wallfahrten und Wunderlegenden daran hängt, wird ein Element in den christlichen Kultus aufgenommen, über dessen religiösen Werth Verschiedene verschieden urtheilen werden, bei dessen geschichtlicher Betrachtung aber sein Zusammenhang mit dem Polytheismus und den heidnischen Religionsgebräuchen sich nicht verkennen läßt, und je bedeutender dieses Element für das religiöse Leben jener Zeit und der folgenden Jahrhunderte geworden ist, um so klarer liegt auch am Tage, was eine natürliche Betrachtung der Dinge zum voraus nicht anders erwarten wird, daß auch das Christenthum die Menschen, ihre

Vorstellungen und Sitten nicht mit einemmal verwandeln, daß es die heidnische Welt nicht erobern konnte, ohne sich mit ihr zu verschmelzen und unendlich Vieles aus derselben in sich aufzunehmen. Hören wir doch auch über die sittlichen Zustände jener Zeit so häufig die Klage, daß sie bei der Masse der Christen um nichts besser seien, als bei den Heiden, ja daß die heidnischen Völker germanischen Stammes in Bezug auf Keuschheit, Redlichkeit und Treue den christlichen Nachkommen der entarteten Römer zum Vorbild dienen könnten. Konnte doch das Glaubensgezänke und die Ueberschätzung der dogmatischen Orthodoxie, wie sie in dieser Zeit herrschend waren, am Wenigsten dazu dienen, der Kirche eine fruchtbare Wirkung auf's sittliche Leben zu sichern. Erhielten doch die guten Werke selbst, welche die Kirche verlangte, immer mehr den Charakter äußerlicher Leistungen, bei denen weit mehr darauf gesehen wurde, daß bestimmte einzelne Vorschriften erfüllt, als daß das Innere des ganzen Menschen sittlich umgebildet werde, weit mehr auf das, was gethan wurde, als auf die Gesinnung, in der es gethan wurde. Lassen sich doch auch an der Erscheinung, welche von jener Zeit selbst als die höchste Vollendung des christlichen Lebens gepriesen wird, an dem üppig aufblühenden und rasch sich ausbreitenden Mönchsleben, neben seinen Vorzügen sehr bedeutende Mängel nicht übersehen, und zeigt sich doch der Zusammenhang des Christlichen mit dem Außer- und Vorchristlichen auch an ihm, wenn wir seinen Ursprung einerseits zu orientalischer Asceſe, andererseits durch die jüdischen Sitten zu den Pythagoräern und Orphikern hinauf verfolgen. Die geschichtliche Betrachtung der Dinge sieht sich auch hier, wie so oft, genöthigt, die Bewunderung der Zeitgenossen und der Nachwelt auf das richtige Maaß zurückzuführen; dafür ist sie aber auch im Stande, jeder Erscheinung nach ihrer Art gerecht zu werden, und wenn sie in hundert Fällen der Täuschung entgegentreten muß, als ob irgend ein menschliches Werk ohne Tadel, als ob das, was für eine bestimmte Zeit taugte, ein Höchstes und Maßgebendes für alle Zeiten sein könnte, so wird sie dafür auch nicht dulden, daß das Große der Vorzeit deßhalb geringgeschätzt, das, was ihren Bedürfnissen entsprach, deßhalb verurtheilt werde, weil es mit unsern Begriffen, Gewohnheiten und Zuständen nicht mehr übereinstimmt.

Die Pflicht dieser geschichtlichen Gerechtigkeit nach beiden Seiten

hin gegen das Christenthum und die christliche Kirche zu üben, von ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung ein möglichst treues, dem wirklichen Thatbestand entsprechendes, mit dem geschichtlich Möglichen und Wahrscheinlichen übereinstimmendes Bild zu gewinnen, dieß ist die Aufgabe, welche die „Tübinger Schule“ sich gesetzt hat. Die Natur ihres Gegenstandes brachte es mit sich, daß sie hiebei sich zunächst kritisch verhalten, daß sie viele allgemein herrschende Annahmen bestreiten, manche festgewurzelte Ueberzeugung verletzen mußte. Aber wer ihre Arbeiten, und wer namentlich die zwei letzten größeren Werke ihres Stifters mit unbefangenem Auge betrachtet, der wird sich leicht überzeugen, daß ihr letztes Ziel das rein positive der geschichtlichen Erkenntniß ist, und wie weit auch über ihre einzelnen Ergebnisse die Ansichten auseinandergehen mögen, die Anerkennung wird man ihr nicht versagen dürfen, daß ihre leitenden Grundsätze nur dieselben sind, welche außerhalb der Theologie die ganze deutsche Geschichtschreibung seit Niebuhr und Ranke beherrschen.